阿拉伯哲学史

蔡德贵●著

山东大学出版社

تاريخ الفلسفة العربية

阿拉伯哲学史

蔡德贵 著

山东大学出版社

鲁新登字　09　号

责任编辑　曲厚芳

责任校对　张华芳

版式设计　赵　岩

阿拉伯哲学史

蔡德贵　著

*

山东大学出版社出版

山东省新华书店发行

山东莒南县印刷厂印刷

*

850×1168毫米　32开本　14印张　360千字

1992年9月第1版　　1992年9月第1次印刷

印　数　1—1500册

ISBN 7—5607—0716—5／B・44

定价：4.00元

内容提要

本书是国内第一部全面、系统论述阿拉伯哲学史发生、发展和演变的著作。全书共分16章，35万余字，较系统地论述、介绍了自古代以来到近现代以前阿拉伯哲学史的基本概貌。涉及到的主要哲学家有铿迭、拉齐、法拉比、伊本·西拿、安萨里、伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·鲁西德、伊本·赫勒敦等人。本书不仅对阿拉伯世俗哲学作了有益的探讨，还对伊斯兰宗教哲学及各教派如教法学派、苏非派、穆尔太齐赖派、精诚同志社、艾什耳里派作了系统的介绍。

目　录

第一章　绪论

第一节　阿拉伯哲学史概论……………………（ 1 ）
第二节　中国对阿拉伯哲学的研究……………（ 25 ）
第三节　阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究……（ 35 ）

第二章　蒙昧时代的阿拉伯早期思想

第一节　蒙昧时代阿拉伯的国家和社会………（ 53 ）
第二节　早期阿拉伯人的思想生活……………（ 64 ）

第三章　伊斯兰教的产生及《古兰经》中的哲学

第一节　伊斯兰教产生的历史背景……………（ 77 ）
第二节　伊斯兰教的产生………………………（ 78 ）
第三节　伊斯兰的意义和《古兰经》…………（ 80 ）
第四节　《古兰经》的哲学基础………………（ 82 ）
第五节　《古兰经》的基本概念………………（ 85 ）
第六节　《古兰经》的影响……………………（ 89 ）

第四章　阿拉伯早期伊斯兰教宗教哲学

第一节　伊斯兰宗教哲学的意义和早期伊斯兰宗教
　　　　哲学的产生……………………………（ 92 ）
第二节　教法学派的主要思维方式……………（ 94 ）
第三节　苏非派的哲学思想……………………（ 97 ）
第四节　凯拉姆学派中的穆尔太齐赖派………（102）
第五节　伊斯玛仪派的哲学思想………………（107）

第六节　精诚同志社的哲学思想……………………………（111）
第七节　艾什耳里派的哲学思想……………………………（117）

第五章　外来文化和哲学的移植运动

第一节　移植从初兴到鼎盛…………………………………（123）
第二节　著名翻译家和译著…………………………………（127）
第三节　移植运动的意义和影响……………………………（132）

第六章　第一位亚里士多德派哲学家——铿迭的哲学思想

第一节　铿迭的生平和著作…………………………………（135）
第二节　铿迭的哲学观………………………………………（138）
第三节　真主和世界…………………………………………（142）
第四节　理性和认识…………………………………………（147）
第五节　灵魂…………………………………………………（150）

第七章　自然哲学家拉齐的哲学思想

第一节　拉齐的生平和著作…………………………………（155）
第二节　五大无始的原理……………………………………（157）
第三节　原子和运动…………………………………………（160）
第四节　精神治疗……………………………………………（161）

第八章　哲学第二教师法拉比的哲学思想

第一节　法拉比的国别和生平………………………………（164）
第二节　法拉比的著作及对亚里士多德哲学的功绩……（167）
第三节　法拉比的哲学思想…………………………………（169）
第四节　法拉比的历史地位…………………………………（193）

第九章　中世纪阿拉伯哲学的高峰——伊本·西拿的

哲学思想
第一节　伊本·西拿的生平……………………………(196)
第二节　伊本·西拿的时代特色………………………(201)
第三节　伊本·西拿的著作……………………………(203)
第四节　伊本·西拿的哲学观…………………………(208)
第五节　伊本·西拿的物质观…………………………(212)
第六节　伊本·西拿的认识论…………………………(221)
第七节　伊本·西拿的社会观和伦理观………………(232)
第八节　伊本·西拿的历史地位………………………(235)
第十章　安萨里的伊斯兰宗教哲学
第一节　安萨里的生平和著作…………………………(238)
第二节　安萨里的宇宙观及对哲学家的反驳…………(242)
第三节　安萨里的因果否定论…………………………(246)
第四节　从怀疑论到神秘主义的认识论………………(250)
第五节　安萨里的伦理道德思想………………………(258)
第十一章　伊本·巴哲的唯理主义哲学
第一节　阿拉伯哲学从东部到西部的转移和伊本·巴哲的生平及著作…………………………(261)
第二节　伊本·巴哲的人学思想………………………(265)
第三节　伊本·巴哲的灵魂和精神……………………(270)
第四节　伊本·巴哲的认识论…………………………(272)
第五节　完美城邦和索居的措施………………………(276)
第六节　伊本·巴哲哲学的批判和继承………………(277)
第十二章　伊本·图斐利象征主义的哲学思想
第一节　伊本·图斐利的生平和著作…………………(280)
第二节　哈义的故事……………………………………(284)
第三节　下界和上界……………………………………(287)
第四节　形而上学………………………………………(293)

第五节　认识的逐步升级…………………………………………(297)
第十三章　中世纪阿拉伯哲学集大成者　伊本·鲁西德的理性主义哲学思想
第一节　伊本·鲁西德的生平……………………………………(301)
第二节　伊本·鲁西德的哲学业绩和著作………………………(305)
第三节　宇宙无始说………………………………………………(310)
第四节　理性论和认识论…………………………………………(318)
第五节　哲学和宗教的调和………………………………………(330)
第六节　人学和伦理………………………………………………(333)
第七节　阿威罗伊主义……………………………………………(337)
第十四章　伊斯兰神秘思辨哲学——照明学派的哲学思想
第一节　照明哲学的前驱——伊本·麦萨赖的哲学……(341)
第二节　苏哈拉瓦迪的照明哲学…………………………………(343)
第三节　伊本·阿拉比的神秘思辨照明哲学……………………(345)
第四节　照明哲学的继续和发展…………………………………(349)
第十五章　伊本·赫勒敦的历史哲学
第一节　伊本·赫勒敦的生平……………………………………(353)
第二节　伊本·赫勒敦的著作及特点……………………………(358)
第三节　理智和哲学………………………………………………(362)
第四节　历史批评…………………………………………………(367)
第五节　历史哲学的主要内容……………………………………(371)
第六节　伊本·赫勒敦的历史地位………………………………(384)
第十六章　阿拉伯哲学对西欧和中国哲学的影响
第一节　阿拉伯哲学对西欧哲学的影响…………………………(387)
第二节　阿拉伯哲学对中国哲学的影响…………………………(394)
附录　主要阿拉伯哲学家概览
一、哈桑·巴士里…………………………………………………(403)

二、瓦绥勒·本·阿塔……(403)
三、艾卜·阿塔希叶……(404)
四、奈萨姆……(404)
五、艾卜·胡载理……(405)
六、穆哈西比……(406)
七、查希慈……(406)
八、锉迭……(407)
九、穆阿迈尔……(408)
十、哈拉智……(409)
十一、艾卜·伯克尔·拉齐……(410)
十二、艾什耳里……(411)
十三、艾卜·哈什姆……(412)
十四、法拉比……(412)
十五、伊本·迈斯凯维……(414)
十六、穆台奈比……(415)
十七、伊本·西拿……(416)
十八、伊本·海赛姆……(419)
十九、白鲁尼……(420)
二十、艾卜·阿拉·麦阿里……(421)
二十一、安萨里……(422)
二十二、伊本·巴哲……(423)
二十三、伊本·图斐利……(425)
二十四、伊本·鲁西德……(426)
二十五、迈蒙尼德……(429)
二十六、伊本·阿拉比……(430)
二十七、伊本·赫勒敦……(432)

后记

第一章 绪　论

第一节　阿拉伯哲学史概论

世界范围的阿拉伯哲学史研究从19世纪末就开始了，至今仍有方兴未艾的势头。而在中国，这一领域几乎还是一片未被开垦的处女地。现在我们所能见到的中文版的阿拉伯哲学史的研究著作，中国人写的，绝无仅有；外国人写的，也寥若晨星。马坚先生于50年代译出的第·博尔的《伊斯兰哲学史》，是迄今我们所能见到的最重要的一部中文版本。前苏联学者奥·符·特拉赫坦贝尔的《西欧中世纪哲学史纲》，敦尼克等人合著的多卷本《哲学史》，在书中给阿拉伯哲学留下了一席之地。但那是作为欧洲哲学史的一个陪衬，从中还很难了解到阿拉伯哲学史的全貌。而国外其他大量的阿拉伯哲学史的原著和研究著作，则还未被翻译和介绍到国内。因此，阿拉伯哲学这一概念，在国内还鲜为人知。目前国内学术界已经认识到阿拉伯哲学的重要性，阿拉伯哲学史的研究正在起步，近几年来国内各杂志发表了数篇阿拉伯哲学研究的论文，有关方面也在组织力量编译这方面的著作。这是非常令人振奋的。

一、阿拉伯哲学、伊斯兰哲学和希腊哲学

从目前我们所掌握的材料来看，阿拉伯哲学史的研究，还存在着这样一些急需解决的问题：到底有没有独创性的阿拉伯哲学？阿拉伯哲学是不是希腊哲学的翻版？阿拉伯哲学是否等同于伊斯兰哲学？这些概念不加以澄清，阿拉伯哲学史这一概念也将

是模糊不消的。

首先要解决的问题是：有没有独创性的阿拉伯哲学？

公元19世纪，当黑格尔还未真正接触和研究阿拉伯哲学，或至少是没深入研究阿拉伯哲学时，便站在欧洲中心论的立场上，对阿拉伯哲学用纯粹主观的态度大加褒贬，对阿拉伯哲学的伟大历史作用和独创性加以否定。黑格尔一方面肯定"哲学受到了阿拉伯人的眷爱抚养"，"因此阿拉伯人的哲学必须在哲学史中提到"，而另一方面，又认为阿拉伯人在哲学方面的贡献只是"关于哲学的外表的保存和传播方面的"，①"在表现出一种自由的、光辉的、深刻的想象力的阿拉伯哲学中，哲学一般地采取了它以前所曾采取的方向……正是亚里山大里亚派或新柏拉图派哲学的观念形成了阿拉伯哲学、经院哲学以及所有基督教哲学的基础、原理；正是在新柏图哲学的观念上，概念的规定在使用力量，往来驰逐"；"阿拉伯的哲学不是因其内容而有兴趣的……它没有什么哲学，只有一种独特形式"；因此，"关于阿拉伯人，我们可以这样说：他们的哲学并不构成哲学发展中的一个有特性的阶段，他们没有把哲学的原理推进一步"②。就这样，黑格尔抽象地肯定，实际上是具体地否定了阿拉伯哲学，把阿拉伯哲学说成是没有任何独创内容的哲学，也就无异于取消阿拉伯哲学。

当代最有影响的西方资产阶级哲学家罗素和黑格尔的立场十分接近。他说："阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的"，"在理论问题上没有显示出独立思辨的才能"，因此，阿拉伯哲学只是"作为一个传导者"，才有"不容给予过低评价"的"重要性"③。黑格尔和罗素否定了阿拉伯哲学是独创性思想，也就否定了阿拉伯哲学的存在。

---

①《哲学史讲演录》，第3卷，商务印书馆1983年版，第252页。

②同上，第255页。

③《西方哲学史》上卷，商务印书馆1976年版，第521页。

我们认为，阿拉伯哲学作为独创性的哲学，其存在是不容否定的。任何一个民族，都有区别于其他民族的思想特征，都有自己的独创性的思想，阿拉伯人也不例外。

"阿拉伯"这一术语的使用在学术界还不十分一致。什么是阿拉伯人？以什么为标准来判断阿拉伯人？是以他们同属于一个人种为标准？还是以他们使用同一种语言为标准？或者是以他们在同一个地域为标准？抑或是以他们同属一种文明为标准？再或者是以他们有类似的行为规范或共同的社会制度为标准？

我们认为，阿拉伯人是一个历史的概念，在不同历史时期有不同的内涵。在伊斯兰教以前的时代，在阿拉伯半岛上居住着两组不同的人群：游牧人（贝杜因人）和定居人。这一时期，阿拉伯人这一概念狭义上就是指游牧人。伊斯兰教产生后100多年，伊斯兰阿拉伯帝国从阿拉伯半岛扩张出去，西到地中海东岸，东到印度河和里海岸边。这一时期，帝国内的阿拉伯人和东方人的概念基本上是一致的。但是伊斯兰的称谓和阿拉伯的称谓，还不是一回事。伊斯兰的范围后来更加扩大，早已经超出了阿拉伯的界限。至今，有五个人口集中的地区，伊斯兰和阿拉伯是容易混淆的。这五个地区是：

1.被中世纪穆斯林阿拉伯人征服的地区。在这里，阿拉伯语成为通行的语言，而且取代了其他地方语言。伊斯兰教成为这个地区大多数人的宗教。这一地区也就是当代阿拉伯世界所在的地区。

2.伊斯兰教也盛行，但却不以阿拉伯语为通行语言的地区。如伊朗和土耳其，它们是伊斯兰国家，但却不是阿拉伯国家。

3.曾被伊斯兰和阿拉伯困扰过的地区。如安达卢西亚和西西里岛，历史上曾是阿拉伯帝国的一部分，而现在却完全不是阿拉伯国家。

4.也盛行伊斯兰教，但这些地区信仰伊斯兰教，是由于非阿拉伯伊斯兰教征服的结果。如塞尔柱克土耳其征服阿那托利亚，

奥斯曼土耳其人征服巴尔干。

5.不是通过军事征服，而是通过商人和传教者们的努力而盛行伊斯兰教的地区。如印度尼西亚、马来西亚等，这也是伊斯兰地区而不是阿拉伯地区。世界上最大的三个伊斯兰国家，印度尼西亚、巴基斯坦、孟加拉都不是阿拉伯国家①。

因此，我们倾向于把阿拉伯人看做是说阿拉伯语的民族整体。他们有共同的地域、共同的语言、共同的文化、共同的心理素质。正象近几年阿拉伯各国首脑对阿拉伯人所规定的："凡是生活在我们的国土上、说我们的语言、受过我们文化的熏陶，并以我们的光荣而自豪者就是我们之中的一员。"②在当代，属于阿拉伯国家并说阿拉伯语的人就是阿拉伯人，而不用去管国家的名称是否含有其阿拉伯的国籍，也不用管其宗教信仰是什么，或属于哪一种教派，甚至也不用管其祖先是谁③。

我国历史上对"阿拉伯"的称呼相当复杂。我国最早称阿拉伯为"条枝"，见于《史记·大宛列传》。"条枝"也作"条支"。唐代称阿拉伯为"大食"或"亚俱罗"，而且以衣服和旗帜的不同颜色来区别阿拉伯帝国的王朝，称倭马亚王朝为"白衣大食"（因崇尚白色而得名），称阿拔斯王朝为"黑衣大食"（因崇尚黑色而得名），称法帖梅王朝为"绿衣大食"（因崇尚绿色而得名）。宋元时代称阿拉伯为"回回"。明代郑和下西洋后，称阿拉伯为"阿剌壁"或"阿剌必"。元明时期的古籍称为"天房"或"天方"，也有个别书称为"阿里敏番"（如《海录》）。近代以后，才统一采用了阿拉伯这一称呼。

---

①阿里·胡斯尼·赫尔布突里《东方学家和伊斯兰史》，埃及图书总局1988年阿拉伯文版，第17页。

②转引自伯纳·路易《历史上的阿拉伯人》，中国社会科学出版社1979年版，第3页。

③同①，第15～17页。

阿拉伯人所说的阿拉伯语，属于闪米特(塞姆)语系的一个分支，是闪语系中生命力最强、使用最普遍、传播最广泛的一种语言。闪语系流行于北非和近东，包括阿卡德语、巴比伦语、亚述语、腓尼基语、阿拉米语、希伯来语、埃塞俄比亚语和阿拉伯语等。阿拉伯语的字母是世界上使用最广的第二种字母文字体系（拉丁字母使用最广），波斯语、土耳其语、西班牙语、乌尔都语、维吾尔语以及斯瓦希里语等差别很大的语言，都曾用过或至今仍在使用着阿拉伯字母。

阿拉伯语不仅同义词多，而且无论多么细微的自然现象，多么复杂的个别动作，都有相应的适当字眼来表达。它共有28个字母，这些字母都是辅音字母，元音则要靠符号来表示，而书籍中一般是不标元音的，所以很容易使文义被曲解。阿拉伯语单词由两部分组成：词根和模式。词根相同而模式不同也就有不同的意义。此外，阿拉伯语不仅糅合了阿拉伯半岛上各部落的语言，而且吸收了大量的外来语，如波斯、希腊、印度等语言。因此，阿拉伯语汇十分丰富。再加上阿拉伯语义迂回曲折，联接概念的方法总是令人费解。所以只有彻底掌握了规定各种关系的内在结构，才能对文义有所了解。因此，阿拉伯语是十分难学的语言。有人说，阿拉伯语的文章只包含75％的意思，剩下的25％读者则只能自己去领会了。这种说法并不夸大。在普通散文体的文章中，读者只要懂得作为语法结构基础的习惯，绝大部分词义是不难领会的。但在某些古籍和表达抽象意义的文字里，情形就完全不同了。即使弄清了句子里的每个词义，也弄清了句子的语法结构，然而也仍然可能得出两种截然相反的理解。可以设想，这种语言对非阿拉伯人来说自然是十分难以掌握的。

作为说阿拉伯语的阿拉伯民族，是一个古老而伟大的民族，有光辉灿烂的文化，人类文明的不少内容都是与阿拉伯民族相联系的。而阿拉伯的哲学也是历史悠久，源远流长的。

阿拉伯哲学的起点，可以追溯到伊斯兰教以前的蒙昧时期（又称贾希利叶时期）。那时的阿拉伯世界，主要是指以今天的阿拉伯半岛为中心的地区。该半岛当时作为欧、亚、非三大洲交通的要冲，是沟通三大洲贸易的重要商道和商品的主要集散地。阿拉伯人那时多为游牧人（贝杜因人），但也有为数不少的阿拉伯人从事着繁忙的商业活动，不断地有大批阵容庞大的商业驼队，通过汉志到也门之间的红海商道，从事着勇敢绝伦的运转东西方商品的商队贸易。商业活动的濒繁，促进了阿拉伯半岛上思想的活跃，于是，该岛成为各种思想潮流和宗教信仰活动的舞台。蒙昧时期的文化结晶是悬诗。悬诗是阿拉伯半岛欧卡兹集市上一年一度的名诗人赛诗会上被选中的佳作，因为是用金水抄写在细麻布上挂在麦加天房的神殿内而得名。悬诗既是文学作品，又含有丰富的哲学思想。其中，虽然大多为歌颂男女忠贞爱情的抒情诗，但也有表现享乐主义的内容。诗中既不乏有真知灼见的哲理，又是那样动人心弦，令人陶醉。此外，也有其他思想和宗教信仰活跃在这个半岛上。虽然由于资料的限制，我们对这一时期阿拉伯哲学的详情知道得还不够多，但阿拉伯哲学确确实实是存在的，这一点是不容怀疑的。

伊斯兰教产生之后的阿拉伯哲学，吸收了不少希腊哲学的因素。随之也就出现了第二个需要解决的问题，阿拉伯哲学是否等于希腊哲学？

伊斯兰教产生之后的阿拉伯哲学，主要就是中世纪的阿拉伯哲学。它由两部分组成，阿拉伯世俗哲学和阿拉伯伊斯兰宗教哲学。阿拉伯世俗哲学有一部分确实是希腊哲学的阿拉伯化，而另一部分则是在伊斯兰教允许的范围内对伊斯兰教的批评。

这里先说伊斯兰宗教哲学。伊斯兰宗教哲学主要是围绕着伊斯兰教的神圣经典《古兰经》而形成的。

公元7世纪，在阿拉伯半岛上出现了一种新的宗教——伊斯

兰教。伊斯兰教的出现，导致了阿拉伯人在政治上、思想上的统一。阿拉伯人从此便相对地固定在土地上，由游牧生活、部落生活而转变为民族生活、人类社会生活。伊斯兰教的圣经《古兰经》，结束了蒙昧时期阿拉伯人的理智，开始了对新思想的探讨。围绕着《古兰经》，在伊斯兰教的注释学、圣训学、法律学等方面，产生了一些分歧，并由此而导致了伊斯兰教本身观点的不一致。这时的分歧只是由于把演绎和理性观点运用于对伊斯兰教法律的说明而产生的。

《古兰经》对人们加深理性是十分重视的，其中有很多经文表示了对理性的渴求。如，"他们站着，坐着，躺着纪念真主，并思维天地的创造，〔他们说〕：'我们的主啊！你没有徒然地创造这个世界。'"（第三章，第191节）① "有眼光的人们啊！你们警惕吧！"（第五十九章，第2节）"有知识的与无知识的相等吗？唯有理智的人能觉悟。"（第三十九章，第9节）"天地的创造，昼夜的轮流，在有理智的人看来，此中确有许多迹象。"（第三章，第190节）这些经文都是鼓励人们去尊尚理智的。

在穆斯林的心目中，《古兰经》就是全部人类精神生活的保障。思想家们的首要任务，就是要弄懂这部"天书"的真正意义。他们认为《古兰经》来自天启，都是真主安拉的话，而且所有的话都表示了存在的意义和真正的本质。这就致使几乎所有对《古兰经》的解释都包含有哲学的倾向。而这些解释者的解释不同，则是由于其立论的角度不同。分歧产生于对《古兰经》中记载的真主的话的真正意义的理解。伊斯兰教内部的不同教派如逊尼派、什叶派、圣训派、穆尔太齐赖派、赫瓦利吉派（出走派）、展缓派等等，虽然有些是由政治原因而产生的，但也都或多或少

①引文均据马坚译《古兰经》，中国社会科学出版社1981年版。

与对《古兰经》的理解不同有关。

伊斯兰教内部尽管教派众多，观点各异，但就哲学方面来说，总结起来，可以归纳成两派，一派叫里学派，另一派叫表学派。里学派又叫注释派。他们在解释《古兰经》的时候，往往撇开文句的表面意义，而去探求其本质，其解释中往往含有丰富的哲理。而表学派则又称天启派。他们认为《古兰经》是实用的宗教，是天使伽百俐对先知所说的话。他们对《古兰经》的解释，往往只满足于文句的表面意义，不着重去探讨其本质。如果说，表学派是重视感觉世界的，并把理智世界降到了感觉世界；那么，里学派则是重视理智世界的，并把感觉世界恢复或擢升到理智世界，注重于对理性的追求。

《古兰经》本身所包含的关于存在的真理和道德的价值，以及由此而引起的宗教思想家们对存在的真理和道德的价值的解释，就形成一系列有联系的哲学观点，对此，可以称之为伊斯兰宗教哲学。

从本质上来说，阿拉伯伊斯兰宗教哲学是客观唯心主义的一元论。它把真主安拉的旨意看成是至高无上，君临一切，决定一切，不可改变的永恒真理。世界上的一切都是真主事先安排好的，任何人都不能改变，更不能加以违抗，而只能绝对服从。真主安拉无时不有，无处不在，是整个宇宙和全人类的主宰。

由此看来，把阿拉伯哲学说成是希腊哲学的翻版这种看法是不能成立的。而且，即使从阿拉伯世俗哲学的一部分是希腊哲学的阿拉伯化这一方面来看，也不能说阿拉伯哲学就是希腊哲学。毫无疑问，阿拉伯世俗哲学受过希腊哲学的影响。阿拉伯世俗哲学家仿效过柏拉图、亚里士多德和柏拉图学派的方法，接受过这些希腊哲学家的观点。但即使这样，希腊哲学家对阿拉伯世俗哲学家的影响，也不能掩盖阿拉伯世俗哲学家自身所具有的特殊风貌。况且，阿拉伯世俗哲学中还有一部分是在伊斯兰教允许的范

围内，对伊斯兰教的某些方面作出的批评。他们虽然表面上也承认自己是穆斯林，但实际上，却在有些方面进行着反对唯心主义的斗争。即以伊本·鲁西德为例，他的很多著作主要是对亚里士多德哲学著作的阐释。但在这些阐释中，经常是实际上已经脱离了亚里士多德的原文而作了自己的发挥，阐述的是自己对有关问题的创见。如他的"双重真理"说，就是颇具独创性的一例。正如有些阿拉伯学者所说的："我们认为，伊斯兰哲学（阿拉伯哲学）带来了全新的内容，它有自己独特的特点……有很多内容都是很有创造性的"[①]。只要能够了解阿拉伯哲学家的生活条件和希腊哲学家是多么的不同，那自然就不用奇怪，阿拉伯哲学中会有与希腊哲学完全不同的内容。

鉴于此，我们认为，那种把阿拉伯哲学叫做折衷派哲学的说法是极端错误的。如第·博尔说的："伊斯兰哲学始终是折衷派的哲学（Eclecticism），是以译成阿拉伯文的希腊著作为基础的；其历史的经过可以称为同化的程序，而不可以称为生殖的程序。伊斯兰哲学既未能以新的研究自别于古代的哲学，又未能自出心裁，以谋旧问题的解决，故伊斯兰哲学在思想方面没有重要的、值得记载的进步。"[②]显然，这是把阿拉伯哲学等同于希腊哲学了。

第·博尔把阿拉伯哲学史叫做伊斯兰哲学史，于是就引出了另一个需要澄清的问题：阿拉伯哲学是否就是伊斯兰哲学呢？

阿拉伯哲学就是伊斯兰哲学，这是国内外学术界相当流行的一种观点。除第·博尔外，赛义德·谢赫的《穆斯林哲学研究》、赛义德·阿卜杜·哈义的《穆斯林哲学》、马吉德·法赫里的《伊斯兰哲学史》、穆罕默德·莱托夫·哲马尔的《伊斯兰哲学

---

①穆罕默德·栖阿德·穆罕默德·阿里《评阿拉伯对文明的发现》，科威特《阿拉伯人》杂志，1988年阿拉伯文版，第356期。

②《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第25页。

家传记》，都把阿拉伯哲学叫做伊斯兰哲学。关于这种观点，马坚先生在翻译第·博尔的《伊斯兰哲学史》所作的《译者序》中作了集中而简明的介绍："伊斯兰哲学就是阿拉伯哲学。这些哲学家是在伊斯兰教政权之下成长起来的，而且绝大多数是信仰伊斯兰教的，因此，有人把他们叫做伊斯兰哲学家，把他们的哲学叫做伊斯兰哲学。这些哲学家都是阿拉伯帝国的人民，而且他们的哲学论文都是用阿拉伯文写作的，因此，有人又把他们叫做阿拉伯哲学家，把他们的哲学叫做阿拉伯哲学。伊斯兰哲学和阿拉伯哲学是异名同实的。"①

事实上，"阿拉伯"和"伊斯兰"是两个不同的概念。在伊斯兰教产生以前，阿拉伯半岛就有阿拉伯人存在了，这一点前面已有论述。而在伊斯兰教产生以后，直至近代拿破仑侵入埃及以前，伊斯兰与阿拉伯虽十分接近，但也并不等同。在阿拉伯帝国倭马亚王朝、阿拔斯王朝时，帝国的版图包括了西亚和非洲北部的广袤地区，甚至还包括欧洲的一部分（主要是今西班牙、西西里岛等地区）。伊斯兰的军事势力扩张到哪里，哪里就成为阿拉伯帝国的一部分。所以，这时的伊斯兰与阿拉伯是十分接近的概念。而哲学则不一样，如上所述，阿拉伯哲学包括世俗哲学和阿拉伯伊斯兰宗教哲学两部分。到近现代，阿拉伯世界分裂成二十几个国家和地区，它们是：伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、约旦、巴勒斯坦、也门、沙特阿拉伯、科威特、巴林、卡塔尔、阿拉伯联合酋长国、阿曼、埃及、苏丹、突尼斯、阿尔及利亚、摩洛哥、利比亚、毛里塔尼亚、索马里、吉布提。这些国家大多数人信仰伊斯兰教，少数人信仰基督教和其他宗教。而伊斯兰世界则要广大得多，它不仅包括阿拉伯世界，而且还包括非阿拉伯世界的其他国家。其中三个人口最多的伊斯兰国家，印度尼西亚、巴基斯坦、孟加拉国都不是阿拉伯国家。所以从近现代来看，"伊斯

①《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第1页。

兰”是属概念，而“阿拉伯”则是种概念。

二、阿拉伯哲学的发展阶段、特点和意义

由以上可以看出，阿拉伯哲学是一个历史的概念，它可分为三个阶段，在各个历史阶段有不同的特点。

伊斯兰教产生以前的阿拉伯哲学，是阿拉伯半岛上阿拉伯人的哲学。这一阶段，历史上称之为蒙昧时期，个别文学史著作则称之为英雄时代。这一时期，阿拉伯社会还处在奴隶社会向封建社会转变的过渡时期，从经济方面来说，畜牧业在整个社会经济中占主要地位，但农业、手工业尤其是商业也有了相当大的发展。阿拉伯人在这一时期的日常生活是枯燥的，只有间或发生的各部落之间的互相进攻，才会打破他们生活的单调无聊。恶劣的自然环境迫使阿拉伯人整日忙于维持生活的繁重工作，对周围的事物他们还拿不出更多的时间去作整体的思考，不可能对抽象概念予以更多的注意。所以，这一时期阿拉伯哲学思想显出抽象思维水平不高的特点。他们的思想中缺乏因果观念，对事物的因果关系，不能作正确的理解。他们观察事物不善于用深刻的思想，对于宇宙万物，也不长于作整体的、全面的研究和观察。他们的观察还仅仅局限于周围的事物，眼见一物，心有所感，便作为诗歌，或发为格言，或编为谚语。悬诗是其代表。从悬诗的内容来看，这时的阿拉伯人，还只有哲学的感念，而没有哲学的系统。他们在大多数情况下，都是倾向于用物质的原因去分析事物。他们可算是物质派的典型人物，用低下的物质的眼光去看待一切事物，一切都是从物质利益打算①。物质高于权力，财富被看作荣誉的象征，掠夺的财富是他们的主要生活来源。在商业活动出现之后，阿拉伯人的主要精力更倾注于队商和冒险，甚至于不顾一

①参见埃及艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第45、51、36页。

切地去追求财富。这种注重物质利益的思想意识，后来一直是阿拉伯人的传统思想意识之一。在世界名著《一千零一夜》即《天方夜谭》中，对这种思想意识也有淋漓尽致的发挥。我们可以看到，在《一千零一夜》中，从商人到金匠，从理发师到渔夫，从平民到国王，几乎人人都是物质派。在他们的心目中，只有金钱，一切也只是为了金钱。有了金钱，也就有了甜蜜的爱情和无上的权力。这就决定了这一时期阿拉伯人抽象思维水平不高的特点。他们一般不能作出概括和判断，而且即使对事物作出概括的判断，也多半是由本能和印象得来，而不是由刻苦和钻研，不是由痛苦的思维而得来的。

紧接蒙昧时代的是中世纪时代，这一时代一直延续至1798年拿破仑侵入埃及结束。阿拉伯的中世纪主要包括阿拉伯帝国时期，以及后来的蒙古人和奥斯曼帝国统治时期。但哲学的繁荣主要是在阿拉伯帝国时期。所以，阿拉伯哲学的第二个阶段主要就是阿拉伯帝国时期。这一时期又可分为三个历史阶段，即伊斯兰初期、倭马亚王朝、阿拔斯王朝。

伊斯兰初期（从穆罕默德于公元7世纪初创立伊斯兰教到661年），帝国正忙于和各方面的反对伊斯兰的势力作斗争，无暇顾及思想意识领域的工作。因此，这一时期的阿拉伯哲学思想还不太丰富。但作为伊斯兰教经典的《古兰经》，这时已经有了定本，已经涉及了许多既是宗教又是哲学共同关心的问题。如，思维和存在、现象和本质、一和多、真主和其所造物、真理和谬误、空间和时间等等。

倭马亚王朝（公元661～750年），因创始人穆阿维叶属于阿拉伯半岛古莱西部落中的倭马亚家族而得名。这一阶段宗教、哲学和历史的研究都有相当的发展，出现了一些《古兰经》、《圣训》的注释家，并开始翻译希腊、波斯等著作为阿拉伯文。这一时期主要是吸收外来文化，为阿拉伯哲学的繁荣准备条件。

有些文学史著作把伊斯兰初期和倭马亚王朝合称为发展时代。

阿拔斯王朝（公元750～1258年），因创始人阿布·阿拔斯系古莱西部落中哈希姆家族阿拔斯后裔而得名。这一阶段是阿拉伯帝国的全盛时期，因此有些文学史著作称之为黄金时代。这时农业、手工业和商业都得到迅速的发展。生产的发展，又促进了科学文化事业的发展。但由于历史的原因，在阿拔斯王朝时期，阿拉伯帝国被分成两部分。一部分即阿拔斯王朝在东方建立的以巴格达为中心的统治，可以称为东阿拉伯帝国。另一部分则是被阿拔斯人推翻的倭马亚人在西方建立的以科尔多瓦（今属西班牙）为中心的统治，即后倭马亚王朝，可称为西阿拉伯帝国。

东阿拉伯帝国在哈里发麦蒙（公元813～833年）时期，在首都巴格达建立了一座遐迩闻名的智慧馆。这是一个包括翻译局、图书馆和天文台在内的综合机构，很类似于我国战国时期的稷下学宫。为了鼓励翻译，麦蒙曾付给译者与译稿等重量的黄金作为报酬。由于哈里发的重视，东阿拉伯帝国的学术思想极为繁荣。哲学家、科学家层出不穷，主要的就有铿迭、拉齐、法拉比、比鲁尼、花拉子密、伊本·西拿、安萨里等人。

西阿拉伯帝国是公元750年倭马亚王朝被阿拔斯人推翻之后，王室遗族阿布杜·拉赫曼逃往西班牙所建立的脱离阿拔斯王朝的独立国家。中心是西班牙的科尔多瓦，包括西班牙、西西里岛和非洲西北主要是马格里布地区（今摩洛哥、突尼斯、阿尔及利亚等地）三部分。在精神文化方面，西阿拉伯帝国是依赖于东阿拉伯帝国的。这具体表现为一大批西方的学生到东方去求学，而西方对于学问的需要又招来了东方的大量学者。西阿拉伯帝国的著名哲学家有伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·鲁西德，以及后来的伊本·赫勒敦等人。

在阿拉伯帝国内，东方和西方的哲学家们组成了不少哲学派

别。阿拉伯世俗哲学家主要有自然哲学派和形而上学派。自然哲学派以拉齐和花拉子密等人为代表。他们的研究，一般局限于可感觉的物质世界和自然现象。形而上学派又称亚里士多德学派、逍遥学派，代表人物有东方的铿迭、法拉比、伊本·西拿，西方的伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·鲁西德等人。他们主要是研究意念、思想和灵魂这些形而上的内容，以亚里士多德的原则来探讨事物。阿拉伯伊斯兰宗教哲学派别主要有唯理主义的穆尔太齐赖派、神秘主义的苏非派、经院哲学的穆台凯里蒙派和倾向于自然哲学的精诚同志社。这些派别共同创造了丰富多采的中世纪阿拉伯哲学。

中世纪这一阶段的阿拉伯哲学具有如下一些特点：

第一个特点是哲学和自然科学的结盟。阿拉伯人渴求知识，在这方面，他们有很多铭言，如"人最美的装饰品是知识"，"学者的墨水应象殉难者的血一样受到尊重"，"世界的明智好似信徒所遗弃的迷途羔羊，但愿把它从无信仰者手中收回来才好"①。阿拉伯人的先知穆罕默德曾谆谆告诫他的信徒："学问虽远在中国，亦当求之"。阿拉伯人"从沙漠里带来了锐敏的感官、强烈的好奇心、难以满足的求知欲和大量的才智潜能，当他们征服或接触更古老、更先进的民族的时候，他们不久就变成了那些古代文化的受益人和继承人……希腊人花了好几百年才发展起来的东西，阿拉伯学者，在几十年内，就把它完全消化了"②。对知识的渴求主要表现在阿拉伯哲学家大多重视经验知识和自然科学。他们的主要代表人物，对自然哲学问题都表现出极大的兴趣。阿拉伯哲学家很多同时又是医生、天文学家、炼金术士、数学家，都具有广博的经验知识和自然科学知识。正如恩

---

①奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1960年版，第49～50页。

②希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，，第357页。

格斯所指出过的："精确的自然研究只是在亚里山大里亚时期的希腊人那里才开始，而后来在中世纪由阿拉伯人继续发展下去；可是真正的自然科学只是从十五世纪下半叶才开始，从这时起它就获得了日益迅速的发展。"①罗素也说："阿拉伯哲学家一般说来是百科全书式的；他们对于炼金术、占星术、天文学、动物学，以及举凡我们可以称为哲学的知识都感觉兴趣。"②

第二个特点是调和哲学和宗教。阿拉伯哲学家不管是世俗的还是宗教的，大多都利用了伊斯兰教的思想资料，从铿迭开始，就发现伊斯兰教经典《古兰经》中有很多经文提倡探讨宇宙的各个方面。如，"天地的创造，昼夜的轮流，利人航海的船舶，真主从云中降下雨水，借它而使已死的大地复生，并在大地上散布各种动物，与风向的改变，天地间受制的云，对于能了解的人看来，此中确有许多迹象。"（第二章，第164节）铿迭一生经历了阿拔斯王朝的三位哈里发，即麦蒙、穆尔太绥木和穆太瓦克里，他们三人对待哲学的态度是各不相同的。麦蒙偏爱哲学，而穆太瓦克里则偏爱宗教。当铿迭生活在穆太瓦克里时期时，因为这位哈里发不断加强自己的政权和伊斯兰教逊尼派的势力，致使一些人用怀疑的眼光来看待哲学。这一点和麦蒙时期大相径庭，因为麦蒙支持了有浓厚哲学色彩的穆尔太齐赖派。因此，铿迭觉得，在穆太瓦克里时代，自己有义务来捍卫哲学的理性观点。这是促使铿迭去调和哲学和宗教的主要原因，目的在于在宗教势力强大的情况下捍卫哲学的利益。

第三个特点是融合希腊哲学和阿拉伯哲学。这方面法拉比和伊本·西拿是有代表性的哲学家，尤以后者为最突出。伊本·西拿曾孜孜不倦地学习和研究希腊的哲学著作，为了读懂亚里士多德的形而上学，他曾反复读了40遍，直至能全文背诵，但仍不得

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第60页。
②《西方哲学史》上卷，商务印书馆1976年版，第517页。

要领。最后，他借助于在旧书摊上廉价买到的一部法拉比的亚里士多德形而上学注释，才读懂了这部著作。以后，他又精通了亚里士多德和希波克拉底的其他著作。伊本·西拿在自己的思想中融合了希腊哲学和阿拉伯哲学的内容，但又建立了自己的思想体系，并不是对希腊哲学的简单模仿。伊本·西拿一生写下了300多部著作，其中主要的有《治疗论》、《拯救论》、《指要与警戒》、《医典》等。这些著作除了少数是属于医学的以外，其他多属哲学类，一般都是按照亚里士多德的分类，在理论科学方面包括逻辑学、物理学、数学、形而上学四大部分。内容则是把希腊哲学和阿拉伯传统哲学融合在一起，其逻辑学的主张和解决共相即一般问题的意见，都是十分有创见的。

我们的世界是由所有的民族组成的共同体，在整个世界的发展过程中，每一个民族对整体的世界文化都做出过自己的贡献。阿拉伯民族在伊斯兰教产生以前曾处于落后地位，但到阿拉伯帝国时期，在与世界其他民族的接触中，受到了先进的社会生产力和精神文化的影响。阿拉伯人由仿效而后创新，在吸收、融合印度、中国、希腊、波斯古代文明的基础上，结合阿拉伯当时的社会条件，独立发展起自己的独特文化，将外来的东西演变成本民族的东西。就哲学方面而论，阿拉伯哲学受过希腊等外来哲学的影响。但哪一个民族没有受到过外来哲学的影响呢？中国并不因为受过印度佛教文化的影响而丧失中国文化的独特性。同样，阿拉伯文化也不因为受过希腊文化的影响而就丧失了阿拉伯文化的独特性。道理异常明显，民族不管大小，只要它是一个民族，总要有自己形成一个民族的独特条件和自己的独立性，对世界文化均有自己的贡献，当然也会吸收外来文化的因素。如果说阿拉伯哲学受过希腊哲学的影响而成为希腊哲学的翻版，那么是否也同样可以说，欧洲哲学受过伊本·鲁西德哲学的影响，也就不存在欧洲哲学，而只有阿威罗伊主义了呢？显然是不能这样说的。

阿拉伯帝国时期的哲学，是中世纪的阿拉伯哲学的主干。13世纪以后，阿拉伯帝国已不复存在，很多领土先后被蒙古人和奥斯曼帝国所占领。这时阿拉伯世界只出现过为数很少的哲学家，如伊本·赫勒敦等。

阿拉伯哲学的第三个阶段是近现代。奥斯曼帝国走向衰微，拿破仑于1798年侵入埃及，近现代开始。这一时期阿拉伯世界先后分裂成二十几个国家和地区。在思想领域中，主要出现过与民族解放斗争相联系的泛伊斯兰主义、改良主义、复古主义、民族主义、伊斯兰社会主义等政治色彩十分浓厚的社会思潮。出现过阿富汗尼、穆罕默德·阿布笃等启蒙思想家、哲学家，也有受西方思潮影响的存在主义哲学家。但这一阶段的阿拉伯哲学史研究在国外也很薄弱，国内更无人涉及。因此对这一阶段的研究，困难是更大的，对这一阶段阿拉伯哲学的特点，也更难以把握。

这样看来，阿拉伯哲学史最主要的阶段是在中世纪。这一阶段阿拉伯哲学思想最丰富多采，对世界哲学史的贡献也最大，因而在世界哲学史上占有十分重要的地位。

阿拉伯哲学的意义主要表现在两方面：

首先，促进了西欧中世纪哲学的发展。众所周知，在中世纪的数百年间，从西罗马帝国灭亡以后，西欧的文化发展水平一直很低，古代希腊罗马的文化潮流几乎在西欧中断了。当西欧的哲学家还完全从属于僧侣阶级，一切世俗的科学都被合并到神学中，哲学只不过是神学的婢女时，在欧洲曾一度遗失了的希腊大批哲学著作，却由于阿拉伯人的翻译运动而最终得以保存。而且，阿拉伯人还创造了自己的灿烂文化。阿拉伯文化通过西班牙和意大利南部传入欧洲，使得沉睡在宗教世界里的欧洲人第一次听到了亚里士多德的名字，获得了古希腊哲学的知识，从而产生了研究哲学的兴趣。阿拉伯哲学对欧洲中世纪经院哲学的发展有很大意义。经院哲学在认识阿拉伯哲学的同时，也第一次认识了

亚里士多德的原著。阿拉伯哲学促进了经院哲学内部唯名论和唯实论的斗争，导致了经院哲学的动摇和最终崩溃，促进了文艺复兴的早日到来。文艺复兴时期的伟大诗人但丁，就是阿拉伯哲学的受益人和直接继承人。在他的创作中，存在着许多阿拉伯的新柏拉图主义的因素，尤其是在其宇宙论中，充满着履行天体理性化职能的天使，以及光的形而上学理论，这都是受阿拉伯哲学影响的结果。西班牙塞万提斯的《唐·吉诃德》，也有明显受到阿拉伯思想影响的痕迹。在哲学家罗杰尔·培根的活动中，阿拉伯主义也起了一定的作用。对培根最有影响的老师是罗比尔·格罗斯切特。这位老师就是阿拉伯思想家，主要是铿迭、伊本·西拿、伊本·鲁西德和培根之间的中间人。在伊本·鲁西德的学说传入西欧以后，以巴黎大学、牛津大学和意大利的巴杜亚为中心，建立了阿威罗伊主义学派。这个学派从12世纪到16世纪现代实验科学出现之前的400多年间，一直是欧洲思想界占统治地位的思想。

其次，阿拉伯哲学沟通了东西方之间的思想交流。古老的丝绸之路，在陆路上连结了中国西安（长安）、巴格达和拜占庭；在水路上将波斯湾、北非、地中海、印度、马来群岛等地连接在一起。经济的交流促进了文化的交流。在阿拔斯王朝巴格达的宫廷中，有来自世界各地的学者，也从这里派出过到世界各地的学者，这些学者对沟通东西方之间的文化交流作出了很大的贡献。古希腊哲学通过阿拉伯人得以保存下来，西方哲学影响了东方哲学，而后来的东方哲学又影响了西方哲学。阿拉伯哲学正是这种互相影响的媒介。阿拉伯哲学还随着伊斯兰教的传人影响到中国的思想界。明末清初，中国出现过一大批学通四教（儒学、道教、佛教、伊斯兰教）的学者，他们将中国传统哲学与阿拉伯哲学加以揉合，在中国哲学史上形成一个崭新的哲学派别，对促进清代思想界的活跃起了一定的作用。这些学者的主要论著有王岱舆的《清真大学》、《正道真诠》，张中的《归真总义》，马注

的《清真指南》，刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》，马复初的《四典会要》等等。这些都成为中国思想宝库中的一部分，是中国哲学和阿拉伯哲学交融的见证。

由此看来，阿拉伯哲学的重要意义是毋庸置疑的。正象恩格斯所肯定的："在罗曼语诸民族那里，一种从阿拉伯人那里吸收过来并从新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想愈来愈根深蒂固，为十八世纪的唯物主义作了准备。"①美国东方学家希提也说："在八世纪中叶到十三世纪初这一时期，说阿拉伯话的人民，是全世界文化和文明的火炬的主要举起者。古代科学和哲学的重新发现，修订增补，承先启后，这些工作，都要归功于他们，有了他们的努力，西欧的文艺复兴才有可能。"②又说："讲阿拉伯话的各国人民，是第三种一神教的创造者，是另外两种一神教的受益者，是与西方分享希腊——罗马文化传统的人民，是在整个中世纪时期高举开明火炬的人物，是对欧洲文艺复兴作出慷慨贡献的人们，他们在现代世界觉醒的、前进的各独立民族中间已经有了自己的位置。"③罗杰尔·培根也说："哲学是由阿拉伯人介绍给我们的"④。

三、阿拉伯哲学和中国哲学的几点比较

中国哲学与阿拉伯哲学都是东方哲学，但饶有趣味的是，作为东方哲学内的两支，差异是明显的。对它们作一些比较是有意义的。这里的比较不局限于哲学，也扩大到文化方面。

（一）早熟的中国哲学和晚熟的阿拉伯哲学

中国传统文化的核心是精神文化，而精神文化的主要体现就是哲学。"任何真正的哲学都是自己时代精神的精华"⑤，中国

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第445页。
②③《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第664、904页。
④《世界文明史》第13卷，台湾幼狮文化事业公司1975年版，第287页。
⑤《马克思恩格斯全集》第1卷，第121页。

精神文化早在二千多年以前的春秋时期，就已形成了中国传统哲学中的基本模式，即注重人生而轻视自然的格局。以孔子为开创人的儒家，从一开始就十分注重对主体人本身的探讨。他所提出的“为仁由己”（《论语·颜渊》），“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），强调的是主体自身道德内心自律。儒家哲学虽也涉及到“天人之学”的问题，而且表面看来也探讨过一些客体方面的内容，但客体经常地被消溶于对主体的探求之中。如，天人合一思想，客体的天始终是为主体的人服务的。孟子甚至提出“万物皆备于我”（《孟子·尽心》上），认为“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣”（同上）。显然，这里主体是放在十分重要的主宰地位的。荀子虽然持天人相分论，但他把注意力仍然是集中在社会关系领域，所以强调“唯圣人为不求知天”（《荀子·非相》）。后来中国哲学以儒家为主干，以道家为补充，形成了儒道互补或齐学、鲁学互溶的状况①。值得注意的是，道家哲学中，老子提倡清静无为，庄子主张精神自由，这也都是侧重于主体的人自身。对主体的探索，多于对客体的追求，老子提倡“涤除玄览”，认为“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”（《老子》十二章）。庄子既“独与天地神精往来”，又“不傲倪于万物”（《庄子·天下》篇）。这种重视主体的格局从先秦就确定下来，形成一种早熟的人本位哲学。

中国哲学和文化的这种早熟性，一方面为中华民族带来自豪感，使悠久灿烂的中国文化成为世界四大文化的一种特殊类型，在世界文化史上曾经长期处于领先地位。但也由此而成为一个沉重的包袱，对外来文化往往有一种自发的排斥性，不太容易吸取外来文化的丰富内容。

---

①详见拙作《齐学、鲁学与稷下学宫》，《东岳论丛》1987年，第3期。

和中国文化相比，阿拉伯文化则有明显的晚熟性。公元7世纪以前，阿拉伯半岛几乎仍然处于蒙昧时代，奴隶制社会还处于解体状态。那时，阿拉伯半岛几乎没有一所学校，阿拉伯人的聪明才智无法获得足够的培养训练，去从事艺术和科学的活动。阿拉伯人虽然有极佳的表达思想的能力，也有对知识的渴求，但他们的知识极其有限，文明水平很低，道德观念也低俗粗鲁。部落是主要的社会组织形式，每一个部落都是一个独立实体，部落之间经常兵戎相见，战争和纷乱是常有的事。他们几乎无法辨别"纯洁"与"有罪"、"合法"与"非法"、"文明"与"野蛮"之间的界限。他们的性格是粗野的，制度是野蛮的。他们以通奸、赌博及纵饮为乐，掠夺是他们的座右铭，谋杀抢劫是他们的习惯，袒露相见而毫无羞耻感。在巡绕天房①的仪式中，他们的女人甚至也一丝不挂②。他们崇拜自然，崇拜鬼魂、祖先，崇拜偶象，膜拜石头、树木、星座、幽灵等等。到公元7世纪初，穆罕默德创立伊斯兰教以后，阿拉伯世界才结束了蒙昧时期而进入文明时代，开始了中世纪的阿拉伯历史。阿拉伯人很快赶上了世界潮流，而且在100多年以后的751年，曾一举挫败过东方首强中国唐朝大帝国。

（二）独立性的中国哲学和同化性的阿拉伯哲学

由于中国哲学早熟，就使中国对外来哲学有一种自发的排斥性，而保持着自身的独立性。中国对于外来文化一般要经过相当长时间的权衡之后，在真正确认能够为中国服务的时候，才允许引进。所以，对外来文化只注意吸收和中国文化相同的内容，如

---

①天房又称"克尔白"（立方体形的房屋），是伊斯兰教圣地麦加城"圣寺"内的一座方形石殿。在伊斯兰教以前，是古阿拉伯人多神教徒敬神献祭的中心。伊斯兰教产生后，公元630年改为清真寺，成为穆斯林朝拜的中心。

②参见艾布里阿俩·茂都迪《伊斯兰之基础》，科威特1980年版，第36页。

对佛教文化就是这样。佛教文化传入中国是在汉代，但是经过漫长的岁月一直到唐代，才真正在中国扎下根，而主要的还只是佛教的中国化——禅宗。其他印度特点浓厚的佛教各派如天台宗、法相宗、净土宗、华严宗、律宗、密宗等等，虽有更为抽象的思辨哲学的内容，但却并未被中国哲学广泛吸收。就是唐僧玄奘所代表的法相宗，虽对印度佛教的介绍和翻译最为著力，而且曾一度轰动唐帝国，获得很大声誉，但后来也逐渐湮灭不传。而唯有禅宗却几经周折，形成南北两派，在中国大地上长期流传。这是因为，作为主观唯心主义的禅宗，与重视人性修养的儒家哲学很合拍。一个是提倡面壁修养，一个是提倡修身养性，共同起着维护封建道统的作用，而其他佛教派别则起不到这种作用。有人说，中国传统文化从半封闭的大陆性地理环境中，形成了比较完备的隔绝机制，有一定的道理。

而阿拉伯哲学则相反，由于晚熟，世界各国的文化几乎都要比阿拉伯文化先进，因此而使阿拉伯文化带有极大的同化性。英国伯纳·路易这位著名的东方学家曾惊奇地发现，阿拉伯文化的第一个特征就是它“所具有的独特的同化能力”，“在一个社会里统一了两种互相矛盾的文化——一方面是具有千余年历史的多样性的地中海地区希腊、罗马、以色列和近东的传统文化；另一方面是具有自己的生活和思想的典型以及与远东伟大文化有充分接触的丰富多采的波斯文化。”①当阿拉伯人在伊斯兰教创立之后，在历史上第一次用武力征服、吞并了从中国和印度边境直至希腊、意大利和法国附近及西班牙的广大领土，建立起广袤的阿拉伯大帝国时，对被他们征服了的广大地区内的所有文化都进行了充分的同化，而形成一种新的阿拉伯文化，并迅速赶上了世界文明前进的步伐。

①《历史上的阿拉伯人》，中国社会科学出版社1979年版，第160页。

（三）内向封闭性的中国哲学和外向开放性的阿拉伯哲学

中国传统哲学和传统文化由于早熟，曾经使其在长时间内居于世界领先地位。再加上在漫长的中世纪中国社会里，小农经济一直占主导地位。这种小农经济的特点在于自给自足。在封闭的一个小农家庭中，男耕女织就足以维持一家的温饱，而中国人在物质方面的需求并不高，除了温饱之外还需求什么呢？完全没有必要和别的家庭发生经常性的经济上的或其他方面的联系。“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”，“虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之”，“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（《老子》八十章），“死徙无出乡”（《孟子·滕文公》上），都是对这种小农经济形象而真实的描绘。由这样的社会细胞组成的中国封建社会，自然也只能是自给自足的自然经济占主导地位的闭关锁国的社会。由此而产生的中国传统哲学的内向封闭性，表现在两个方面：其一是对外来文化、外来哲学一般是不联系，即使联系，也是采取不宽容的态度，直到清代这种态度一直占主导地位；其二是中国哲学的发展，主要是自我意识的不断完善，向内心世界的探求一直是中国传统哲学的中心内容。这使中国哲学和中国文化长期处于和发展的周围环境不相交换的闭锁状态。

阿拉伯哲学则由于晚熟，一直采取向外看的态度，对外来哲学采取宽容的态度，表现出外向开放性。阿拉伯帝国从倭马亚王朝时期就开始注意引进外来文化，这一工作到阿拔斯王朝而登峰造极。巴格达所建立的智慧馆里，集中了一大批学有专长的著名学者。在这里，格林、希波克拉底、柏拉图、亚里士多德、普罗提诺等人的希腊语哲学著作，被学者们一篇篇、一部部地译成阿拉伯语。由于对外来哲学的引进，使阿拉伯哲学溶进了外来哲学的许多因素。如铿迭、法拉比、伊本·西拿、伊本·鲁西德等人，都相当出色地继承了亚里士多德和新柏拉图主义的哲学思想，使阿拉伯哲学带上了浓厚的亚里士多德的逍遥学派色彩。这

使中世纪的阿拉伯哲学在世界哲学史上大放异彩，柏拉图和亚里士多德的学说就是凭借阿拉伯人而传入拉丁世界，从而为欧洲的文艺启蒙和文艺复兴准备了条件。阿拉伯文学的最高成就《一千零一夜》，也是充分吸收波斯、印度和其他亚洲、非洲各国的故事，经过不断丰富和提炼而形成的。

由于阿拉伯哲学有这种外向开放性，就使阿拉伯哲学广泛吸收了世界各种哲学的精华，对中世纪的世界哲学史作出了卓越的贡献。我们看到，阿拉伯帝国到阿拔斯王朝达到顶峰，而阿拉伯哲学也成绩辉煌，就是因为它广泛吸收了外来哲学，如印度、波斯、希腊等国的哲学。而阿拔斯王朝以后，阿拉伯文化和哲学曾一度居于世界领先地位，此时逐渐由外向开放性转向内向封闭性，而阿拉伯的中世纪历史也就渐趋结束了。

（四）伦理派的中国哲学和物质派的阿拉伯哲学

中国哲学由于重人生而轻自然，特别注重对人的伦理道德的研究。长期以来，中国哲人一直提倡重义轻利的义利观。孔子主张的“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），孟子的“义利之辨”，董仲舒的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》），提倡的都是注重道德品质修养、不注重物质利益的思想，因此而使中国的自然哲学相当薄弱。这些思想对中国人的影响十分大，在封建社会中长时间里基本没有改变，只有在南宋时期事功派哲学家陈亮、叶适提出过异议，但始终也没有形成主流思想而占据统治地位。

而阿拉伯人则正好相反，他们大多数情况下，都是倾向于用物质的原因去分析事物。“阿拉伯人可算是物质派的典型人物，用低下的物质的眼光去看待一切事物，一切都是从物质利益打算”[1]。他们“贪得无厌，到处抢掠，既不顾什么法律，也不顾

[1]艾哈迈德·爱敏《阿拉伯—伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第36页。

人们的指责，唯一关心的事，是掠夺人们的财富”①。“阿拉伯人心目中有的只是物质及金币和银币。在他们看来，精神事业是毫无价值的”②。这种民族性与中国人的注重伦理和道德修养的倾向是大相径庭的。

第二节 中国对阿拉伯哲学的研究

我国在长时间里对阿拉伯哲学史的研究无人问津。北京大学东方语言文学系已故教授、阿拉伯学者马坚先生，对此状况十分不满意。从本世纪30年代开始，他下功夫翻译和介绍伊斯兰哲学和阿拉伯哲学。但马坚先生几乎是单枪匹马进行工作，虽然经过辛勤笔耕，翻译出了《回教哲学》（商务印书馆1934年版）、《回教哲学史》（商务印书馆初版，中华书局1958年更名为《伊斯兰哲学史》再版）等著作，然而并没能改变阿拉伯哲学史研究的冷落局面。可喜的是，近10年以来，情况有所好转，《哲学研究》、《哲学译丛》、《文史哲》、《国外社会科学动态》、《世界宗教研究》、《阿拉伯世界》、《西亚非洲》、《信使》、《新疆大学学报》、《东方世界》、《外国哲学》、《东方文化》、《宁夏社会科学》、《苏州大学学报》、《延边大学学报》等杂志相继刊出一批或翻译、或介绍、或研究阿拉伯哲学的论文或资料，现在可以对国内的研究作一个概略性的总结了。

一、什么是阿拉伯哲学

（一）有没有阿拉伯哲学

国内学者对西方以黑格尔和罗素等人为代表的哲学家否定阿拉伯哲学存在的说法表示异议，王怀德、戴康生、金宜久、沈翼鹏

①伊本·赫勒敦《历史绪论》，埃及开罗阿拉伯文版，第125页。

②布朗《波斯文学史》，转引自艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第38页。

等学者均不赞成他们两人的观点，并对此针锋相对地进行了反驳。戴康生认为“阿拉伯哲学是世界哲学史的一个不可缺少的组成部分，也是人类文明史和思想史中的一个重要环节”（《开展阿拉伯哲学研究的意义》，《哲学研究》1982年，第6期）。沈翼鹏说：“阿拉伯哲学是欧洲哲学中重要的一环，它具有承上启下的作用。这是铁的历史事实。怎么能说阿拉伯人民没有自己的哲学，仅仅转述和重复前人的哲学呢？”（《阿里·铿迭的哲学思想》，《哲学研究》1982年，第6期）金宜久等人认为“阿拉伯哲学有着较悠久的历史，尤其在中世纪，它根据当时社会斗争的需要和生活的实践，继承了古希腊罗马哲学，融合了波斯、拜占庭、印度等古代文明，并吸收了阿拉伯哈里发国家境内各民族的文化，在阿拉伯伊斯兰社会的特定环境中独立地发展起来，成为世界哲学史的重要组成部分。”（《中国大百科全书·哲学·阿拉伯哲学史》，第3页）还有不少学者通过对阿拉伯各哲学家的研究，证明了阿拉伯哲学是确确实实存在的。

（二）阿拉伯哲学是否等同于伊斯兰哲学

对这一问题，国内学者持两种对立的观点。一种观点是认为阿拉伯哲学就是伊斯兰哲学，如在本绪论第一节中所引马坚先生的话，就是这种观点的典型说明。张文建也说：“这个（阿拉伯）哲学深深打上了伊斯兰教的思想烙印，成为一种‘阿拉伯伊斯兰哲学’”（《阿拉伯哲学概观》，《哲学研究》1988年，第4期）。另一种观点则认为阿拉伯哲学和伊斯兰哲学是两个不同的概念。金宜久指出，“如果认为‘伊斯兰’与‘阿拉伯’、‘伊斯兰哲学’与‘阿拉伯哲学’异名同实，那么，这显然是过于强调宗教信仰的特性而同样忽略了时代的特点，其结果不是把前伊斯兰教的阿拉伯哲学思想（或萌芽）置之不顾，就会把一些非阿拉伯哲学家列入‘伊斯兰哲学’即他们所主张的‘阿拉伯哲学’的研究范围。两者显然不能等同”（《谈谈阿拉伯哲学的含义和分

期》，《哲学研究》1982年，第7期）。

（三）阿拉伯哲学和希腊哲学的关系

中国学者大都承认阿拉伯哲学与希腊哲学有很密切的关系，但又不等同于希腊哲学。蔡康生认为，“它直接继承和发展了希腊古罗马哲学，同时也受了波斯、印度哲学思想的影响，就中也受到中国哲学的影响”（《开展阿拉伯哲学研究的意义》，《哲学研究》1982年，第6期）。张文建说，“阿拉伯哲学受古希腊哲学的影响最深，它是古希腊哲学的继承和发展”，“希古腊哲学以其理性论、逻辑思维和演绎法影响了阿拉伯人。阿拉伯思想家接受了它，并予以弘扬和发展，在此基础上，提出了自己的哲学理论”（《阿拉伯哲学概观》，《哲学研究》1988年，第4期）。金宜久等人说阿拉伯哲学家，“较多地接受古希腊罗马和各种东方传统思想的影响，尤其推崇亚里士多德，并注释其哲学或科学著作”（《中国大百科全书·哲学·阿拉伯哲学史》）。

（四）阿拉伯哲学的历史发展阶段和特点

关于阿拉伯哲学的发展阶段，国内学者一般都主张三阶段说，即古代阿拉伯哲学，中世纪阿拉伯哲学，近现代阿拉伯哲学。这三个发展阶段各有自己的特点。

关于第一阶段的古代阿拉伯哲学，从时间上说，学者们大都是指伊斯兰教产生以前，但从地域上说，又有一些分歧。金宜久认为，“古代阿拉伯哲学，即阿拉伯半岛统一前的阿拉伯哲学思想（或萌芽）”（《谈谈阿拉伯哲学的含义和分期》，《哲学研究》1982年，第7期）。张文建则与此不同，他提出，“阿拉伯地区”，“存在着世界上两个最古老的文化圈。一个是尼罗河文化，另一个是两河流域文化”，即古代埃及人和两河流域（幼发拉底河和底格里斯河）的苏美尔人所创造的“光辉灿烂的思想文化”（《阿拉伯哲学概观》，《哲学研究》1988年，第4期）。关于这一时期哲学思想的特点，张文建认为，“当时这两个地区的古

老民族尚未形成自己的哲学，也不懂得哲学的方法论，然而他们的宇宙观当中包含着的许多朴素的唯物主义思想，正是人类自然哲学的萌芽，为后来古希腊自然哲学的产生奠定了基础”（同上）。金宜久等人认为，古代阿拉伯，“游牧的贝都因人和城镇的居民，大都信奉多神，实行自然崇拜和偶象崇拜，魔法和巫术很盛行……《古兰经》某些经文中，反映了古阿拉伯人对自然界和社会的观点：经文中有关‘不信者’反对死者复活的论述，关于以‘光阴’（‘时间’）为世界本质的‘光阴派’的观点，表明了古代阿拉伯人具有素朴的唯物主义思想”（《中国大百科全书·哲学·阿拉伯哲学史》）。

关于第二阶段中世纪的阿拉伯哲学，学者们一般都是指从公元7世纪伊斯兰教的产生开始，到拿破仑1798年侵入埃及结束。但对这一阶段的终结哲学家是谁，则有分歧。张文建是把伊本·鲁西德作为终结中世纪哲学的人物，说他是“中世纪阿拉伯哲学的最后一位伟大的代表，他的哲学思想标志着这个哲学发展的最后一个高峰”（《阿拉伯哲学概观》,《哲学研究》1988年,第4期）。戴康生、金宜久等人则认为，在伊本·鲁西德之后，阿拉伯中世纪还有一个伟大的哲学家伊本·赫勒敦。

对于这一阶段阿拉伯哲学的特点，蔡伟良提出四点：其一是宗教哲学。认为，“这一哲学紧紧围绕着宗教这一主轴运转”，其二是理性主义哲学。“人通过认识自我，即认识安拉创造了我，而达到存在的目的。这样就完成了第一理性的实现。因此，人同时是理性思维的主动者和承受者”。其三是调和、中庸哲学。“亚里士多德和柏拉图的哲学理论在伊斯兰哲学体系中得到了最大限度的调和”，“伊斯兰哲学通过折衷的方法，尽可能在两者（宗教和哲学）之间取得统一”。其四是与自然科学紧密相连的哲学。“所有的伊斯兰哲学家通常都是出色的自然科学家”（《伊斯兰哲学的特点》,《阿拉伯世界》1987年,第4期）。

关于第三阶段的近现代阿拉伯哲学。学者们一般都是以拿破仑于1798年侵入埃及作为近现代的开始。这一时期阿拉伯世界分裂成20多个国家和地区，在思想领域中，主要出现过与民族解放斗争相联系的各种社会思潮，出现过穆罕默德·阿布笃等启蒙思想家、哲学家。但这一时期，“阿拉伯人丧失了它在中世纪的荣耀，多民族的统一的阿拉伯哲学不复存在”（金宜久：《谈谈阿拉伯哲学的含义和分期》,《哲学研究》1982年,第7期）。对其特点，还很少有学者去分析。

（五）阿拉伯哲学的世界意义

国内学者一致指出，阿拉伯哲学的世界意义是毋庸置疑的，不仅对欧洲有过重要影响，对中国也有过很大影响。高崖指出，“阿拉伯哲学家们的先进哲学思想，犹如一把火炬，照亮了西欧昏暗的中世纪哲学发展的坷坎道路”，“西欧中世纪著名的、最终导致基督教神权统治崩溃的三大进步势力，即人文主义、近代早期唯物主义、自然科学思潮和宗教改革运动，它们的理论基础就是由阿拉伯哲学所奠定的”（《试论阿拉伯哲学及其对西欧中世纪哲学的影响》，《求是学刊》1986年，第5期）。金宜久等人也肯定，“阿拉伯哲学对欧洲的哲学发展曾产生过重要的影响。12世纪后，东西方文化交流日益频繁，一些西欧国家的学者到西班牙和西西里学习，并将古希腊著作的阿拉伯译本和阿拉伯哲学家的论著翻译传入西欧，使得中世纪的欧洲人较全面地获得古希腊哲学的知识，促进了西欧的哲学研究，并促进了西欧文化和科学的发展”（《中国大百科全书·哲学·阿拉伯哲学史》）。对中国哲学的影响，金宜久等人指出，主要表现是新疆维吾尔族学者玉素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》，“以公正、幸福、智慧、知足四个概念为基础，塑造出了日出、月圆、贤明、觉醒4个象征性人物，用他们的对话阐述了入世派和出世派两种不同的伊斯兰人生哲学”，元代广州、泉州、定州等地一批“力图从伊

斯兰经院哲学的角度把伊斯兰教同儒、释、道进行比较并以理学或禅学解释伊斯兰教义的碑刻”，以及明清之际形成的“具有中国特色的伊斯兰神学——哲学译著”（同上）。

二、对阿拉伯哲学家个体的研究

近几年来，国内各报刊发表过的对阿拉伯哲学家个体的研究，主要是以下哲学家：铿迭、法拉比、伊本·西拿、伊本·图斐利、伊本·鲁西德、伊本·赫勒敦等。

（一）对铿迭的研究

国内学者都肯定铿迭是阿拉伯哲学的奠基人。沈翼鹏认为，“他不仅提出了一系列奠定自己哲学基础的基本问题，而且在解答这些问题时力求从自然和社会发展规律出发来解释自然和社会的现象”（《阿里·铿迭的哲学思想》，《哲学研究》1982年，第6期）。李振中指出，铿迭作为阿拉伯哲学的先驱，“在阿拉伯哲学史上的作用，有点类似希腊的苏格拉底和近代的笛卡尔，虽然在时代、观点、思想方法和研究深度上相距甚远”，“他遵循古人的论述，使用当时通俗的语言，归纳和概括，使内容简化，为后来学习、研究哲学的人铺平道路”（《阿拉伯哲学的先驱——铿迭》，《阿拉伯世界》1983年，第2期）。墨翰则沿袭阿拉伯和西方哲学史界的说法，肯定他是“阿拉伯伊斯兰哲学史上由翻译古代希腊哲学文献进入创建伊斯兰自身哲学的一座里程碑”（《肯迪（即铿迭）——伊斯兰哲学的第一座里程碑》，《阿拉伯世界》1989年，第2期）。对其哲学思想的研究和介绍除上述几文外，蔡德贵的《阿拉伯哲学家铿迭的哲学思想》（《文史哲》1991年，第3期）、《中国大百科全书·哲学》卷铿迭条目、张文建的《阿拉伯哲学概观》等文也有所介绍。

（二）法拉比

对法拉比的研究比对铿迭的研究稍深一些，介绍和专论其哲

学思想的文章有李振中的《“哲学亚师”法拉比》(《阿拉伯世界》1983年，第3期)、《法拉比哲学思想简介》(《外国哲学》第7辑)，蔡德贵的《阿拉伯哲学家法拉比》(《新疆大学学报》1987年，第3期)。专论其逻辑思想的有阿不都秀库尔·穆罕默德—伊明的《论艾卜·奈斯尔·法拉比的逻辑学说》(《新疆大学学报》1982年，第4期)。此外，高崖的《试论阿拉伯哲学及其对西欧中世纪哲学的影响》(《求是学刊》1986年，第5期)、张文建的《阿拉伯哲学概观》(《哲学研究》1988年，第4期)及《中国大百科全书·哲学》卷法拉比条也都有简单介绍。

在对法拉比的研究中，在关于其国别问题上存在着分歧。国内大多数学者肯定他是阿拉伯哲学家，但也有少数学者把法拉比看作中国哲学家。扎尔甫·杜拉托夫的《关于研究新疆兄弟民族哲学和社会思想史的初步设想》(《新疆大学学报》1982年，第1期)和阿不都秀库尔·穆罕默德—伊明的《论艾卜·奈斯尔·法拉比的逻辑学说》(《新疆大学学报》1982年，第4期)都把法拉比列为中国新疆哲学思想史的研究范围。后者更明确地提出了法拉比是我国九姓回纥杰出思想家的观点，这种观点在国内外都是不多见的。1988年，他们又重申了这种观点。

(三)伊本·西拿

关于伊本·西拿，商务印书馆1963年出版其《治疗论》第6卷《论灵魂》的中译本时，北京大学哲学系以译者名义在正文前写了一篇《伊本·西那的生平和哲学思想》的长文，近2万字，对其思想论述颇详。此外，李振中的《“哲人、宰相”——伊本·西拿》(《阿拉伯世界》1983年，第4期)、石泉的《世界文化名人伊本·西拿》(《课外学习》1983年，第1期)、西德základ的《伊本·西拿的哲学思想》(《东方文化集刊》第1辑)等文也有较详细的介绍。不同观点主要表现为有的学者坚持伊本·

西拿的思想是二元论的，有的则反对。北京大学哲学系的《伊本·西那的生平和哲学思想》认为，“伊本·西那在解决哲学基本问题的时候，采取二元论的态度。他肯定物质世界是永恒的，同时也承认真主是永恒的”（《论灵魂》第×iii页）。也有人认为他表面上并不否定真主，只是保存真主之名，实际上使真主相当于物质的代号，肯定他的物质观基本上是唯物主义的，而不是二元论的。

（四）伊本·鲁西德

学者们都肯定伊本·鲁西德是阿拉伯中世纪哲学的集大成者。刘相安指出，他“不仅注释了亚里士多德的学说，更重要的是发展了亚氏的唯物主义倾向一面，奠定了阿威罗伊主义的唯物主义哲学体系的基础。他认为，物质世界是无限的、永恒的。虽然他承认‘真主’和自然界一样都是‘永恒存在’，可是他主张无所谓‘无中生有’，也无所谓‘先有而后无’。这就在实质上推翻了从‘无’中创造世界的神学唯心主义说教”（《伊本·路世德的哲学思想》，《哲学研究》1982年，第6期）。张文建说，他“在哲学里勇敢地开拓理性和知识的领域，向宿命论的宗教神学提出挑战，并战胜了它”（《阿拉伯哲学概观》，《哲学研究》1988年，第4期）。李振中、金宜久、蔡德贵等学者也介绍了伊本·鲁西德的哲学思想。另外，《中国大百科全书·哲学》卷伊本·鲁西德条和阿威罗伊主义条也都介绍了他的思想。

（五）其他阿拉伯哲学家

除上述四个哲学家以外，国内介绍过的阿拉伯哲学家、哲学派别或阿拉伯伊斯兰宗教哲学派别的文章，主要有陈德成的《伊斯兰教伊斯玛仪派的哲学思想初探》（《新疆大学学报》1982年，第2期）、沈青的《穆尔太齐赖派的哲学思想》（《延边大学学报》1983年东方哲学专号）、蔡伟良的《试论穆阿太齐勒派的哲学思想》（《阿拉伯世界》1988年，第4期）、杨克礼的《伊

斯兰教艾什耳里派哲学思想初论》(《宁夏社会科学》(1985年，第4期)、金宜久的《试论苏非派的哲学思想》(《东方哲学研究》1980年，第2期)、蔡伟良的《至诚兄弟会及其哲学思想》(《阿拉伯世界》1989年，第3期)、李振中的《伊斯兰权威加扎利》(《阿拉伯世界》1984年，第1期)、《伊本·赫勒敦》(《阿拉伯世界》1984年，第3期)、《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》(《阿拉伯世界》1986年，第3期)、郅溥浩的《诗中圣哲 哲中诗圣——记艾布·阿拉·麦阿里》(《阿拉伯世界》1983年，第3期)、丁明仁的《伊本·赫尔敦的才华——读〈历史绪论〉札记》(《阿拉伯世界》1989年，第1期)、伊宏的《陶非克·哈基姆社会哲学观初探》(《阿拉伯世界》1988年，第4期)等等。近几年来发表的主要几篇翻译文章，有笔者所译《阿拉伯哲学和希腊哲学》(《哲学译丛》1986年，第6期)、《阿拉伯世界哲学家金迪的主要哲学思想》《哲学译丛》1991年，第4期)，郭官义译《阿拉伯哲学》(《哲学译丛》1987年，第2期)，秦惠彬编译《伊斯兰宗教哲学简述》(《世界宗教资料》1987年，第4期)、《信使》杂志发表的译文《安萨里：从哲学到神秘主义的灵性感受》、《安萨里的精神追求》等等。

三、存在的问题和前途

国内对阿拉伯哲学的研究可以说是刚刚起步，所以存在着很多难以避免的问题，其中最突出的是：

首先是研究缺乏系统性，不深入。国内近年来所发表的阿拉伯哲学史的文章，多数尚属于介绍性质的，还缺少深入研究阿拉伯哲学思想的力作。这一缺点会随着研究的进一步发展而得到克服，也有赖于科研决策部门的有计划的安排和指导。

其次是译名相当混乱。发表过的文章几乎是每篇都用自己的

译名，有的在同一篇文章内甚至出现用两个不同的译名称谓同一个哲学家的情况。如用得比较多的译名，铿迭就有阿尔铿迪、阿里——铿迭、金笫、艾勒——肯迪、铿迪等异名；安萨里有古扎利、加扎利、格扎利、阿勒嘎则勒等异名；伊本·西拿有伊本·西那、阿维森那、艾卜——阿里·伊本——西那等异名；法拉比有阿尔·法拉比、艾卜·奈斯尔·法拉比等异名；伊本·鲁西德有伊本·路世德、伊本·鲁世德、阿威罗伊、阿威洛依、伊本·鲁许德等异名；伊本·赫勒敦有赫尔东、赫尔顿、哈尔顿、哈尔东等异名；伊本·巴哲有阿芬帕斯、阿芬奈佩斯等异名；伊本·图斐利有伊本·图菲利、伊本·图斐勒等异名。哲学派别的译名也不统一，如精诚兄弟社也有译至诚兄弟会的。此外，著作的译名也极不统一。造成这种局面的原因是由于译者所据的外文不同。阿拉伯文的语音和英语等其他语言的语音有很大差异，因此译成中文也有很大不同。这就给读者造成了极大的混乱，目前学术界正在设法尽快扭转这种局面。

无论如何，阿拉伯哲学研究是起步了，而且取得了一定的成绩。季羡林先生在《东方世界》发刊辞中曾意味深长地说："东方国家是最受忽视的领域。一直到现在，东方国家的研究并没有受到应有的重视。"（1985年，第1期）在长期犹豫和徘徊之后，季羡林先生所批评的那种现象正在得到改变，包括阿拉伯哲学在内的东方哲学的教学和研究受到了学术界和教育界的重视。中国社会科学院哲学研究所成立了东方哲学研究室，北京大学哲学系、山东大学哲学系、中国人民大学哲学系也都相继成立了东方哲学研究室。山东大学哲学系从1986年为本科生开出了包括阿拉伯哲学在内的东方哲学课程，1988年又为东方哲学研究生开出阿拉伯哲学史课。四川大学也为研究生开出了阿拉伯哲学史课。阿拉伯哲学的教学和研究肯定会扭转长期落后的局面，在近年来研究的基础上出现一个新的飞跃。

第三节　阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究

阿拉伯哲学史产生于阿拉伯世界，但阿拉伯世界的阿拉伯哲学史系统的研究起步却很晚，致使本世纪初有些在西方世界颇享盛誉的中世纪阿拉伯哲学家如法拉比、伊本·西拿、伊本·鲁西德等人，在阿拉伯世界却很少有人去研究和系统介绍。阿拉伯世界真正的科学意义上的阿拉伯哲学史研究，正式开始于本世纪20年代中期，至今已有60余年的历史。由于阿拉伯哲学史家所研究的是产生于本土的哲学思想，所以，系统的研究尽管起步较晚，但因为占有语言、图书资料、环境等方面的有利条件，因此已表现出远非西方学者所能超越的独占鳌头的明显优势。如果将阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究作一下总结，我们可以把他们的研究划分为下面三个阶段。

一、起 步

对阿拉伯哲学史的系统研究开始于西方，主要是德国、法国的一些东方学家。据埃及著名阿拉伯哲学史家穆斯台法·阿布杜·拉齐格（Mustafa ‘Abd Raziq）所著《伊斯兰哲学史通论》（Tamhid Li Tarikh al-falsafah al-islam，1944年开罗阿拉伯文版）引证帖尼曼（Guillaume Théophile Tennemann，死于1819年）的《哲学史撮要》（《Al-Mukhtasar fi Tarikh al-falsafah》）说，伊斯兰（阿拉伯）哲学史的研究，开始于德国哲学家，被称为哲学史之父的布鲁克尔（Jean Jacques Brücker，死于1770年）。后来，帖尼曼、库森（V·Cousin，法国哲学家，死于1847年，曾在巴黎大学讲授哲学史，有著作：Cours de L'histoire de la philosophie par V·Cousin，paris，1841）、杜格特（Gustave Dugat，有著作

《穆斯林哲学家和穆台凯里蒙传记》——Tarikh al-falāsifah Wal-mutakllamina min al-muslimiin,Paris,1889——？）勒南（Ernest Renan，法国哲学家，死于1892年，主要研究闪族语言史，有著作《Histoire générale et système comparé des langues semitiques》，paris）、蒙克（Salmon Munk，德国籍法国东方学家，死于1867年，有著作：Mélanges de philosophie juive et arabe，Paris；1859、1927）、伍尔夫（Maurice de Wulf，其著作为：Histoire de la Philosophie médiévalē，Louvain，1924）、雷翁·哥提埃（L·Gauthier，曾在阿尔及尔担任哲学史教授，有著作：Léon Gauthier，Int-roduction à L' étude de la philosophie Musulmane Paris，1923）、卡拉达孚（Carra de Vaux，有著作 Les penseurs de l'Islam·Paris 1920～1923）、第·博尔（De Boer，有著作：The History of philosophy in Islam，1901年德文版，中文版名《伊斯兰哲学史》，由马坚根据1903年英文版和1938年阿拉伯文版译出，1958年由中华书局出版）、荷尔丁（M·Ho-rten，德国哲学家、伊斯兰学者，有著作：Falsfa，dans Encyc·de l'Islam，Leyde et paris，1908）等人，出版了上百部的阿拉伯哲学史研究著作。他们的研究主要是根据中世纪的几位阿拉伯著名学者如吉弗兑、伊本·奈迪木、伊本·赫里康、伊本·艾比·伍赛比尔、伊本·赫勒敦等人的著作写成的。吉弗兑（Al-Qafti，1172～1248）的著作是《哲学家兼医师列传》（Ikhbār l-'Ulamā' bi-AKhbār al-Hukamā'，马坚也译作《哲学家轶事》），伊本·奈迪木（Ibn al-Nadim，？～995）的著作是《书目》（al-Fihrist），伊本·赫里康（Ibn Khallikan，1211～1282）的著作是《名人简历》（Wafayāt al-A 'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān），该书“是一部最准确的和最优雅的传记集，包括历史上最著名的八百六十五位穆斯林的传

记，是用阿拉伯语写成的民族传记的第一部辞典”①。然后，伊本·艾比·伍赛比尔（Ibn abi-Usaybi ‘ah，1203～1270）的著作是《医师列传》（‘Uyūn al-Anbā’ fi Jabapāl al-Atibbā’），被认为是研究一般阿拉伯科学史的无价的参考资料②。伊本·赫勒敦（Ibn Khaldun，1332～1406）的著作是《历史绪论》（Muqaddamah）。这些著作毫无疑问都是权威参考书。

在这些西方哲学家中，勒南可能是第一个系统阐述“伊斯兰哲学”这一概念的人③。而蒙克的《要略》一书可能是系统阐明伊斯兰哲学史的最早尝试④。在这些西方学者的努力下，阿拉伯

伊斯兰哲学的研究比较系统地开展起来了，他们在学术上是有一定的贡献的。但他们多数人对阿拉伯哲学或多或少地抱有偏见，有些学者甚至对它持消极的否定态度。他们只承认阿拉伯哲学就是希腊哲学的阿拉伯化，而伊斯兰哲学则是凯拉姆学即神学辩证学，主张真正的伊斯兰哲学只能在穆台凯里蒙派即神学辩证学家的学说中才能找到⑤。而且，从他们开始，在称谓上就有“阿拉伯哲学”和“伊斯兰哲学”两种叫法。称阿拉伯哲学的有伍尔夫等人，他们的理由是认为这些阿拉伯哲学家是用阿拉伯语写作的。称伊斯兰哲学的有荷尔丁、第·博尔、雷翁·哥提埃、卡拉迭孚等人，他们主张这种哲学不是阿拉伯的，因为其基本成员并不是出身于闪米特族人，不是阿拉伯人，因此应该称之为伊斯兰的，因为它有伊斯兰的明显影响，是产生于伊斯兰国家的，成长于伊斯兰旗帜之下的⑥。

①希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第826页。

②同①，第825页。

③穆斯台法·阿布杜·拉齐格《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版，第12页。

④第·博尔《伊斯兰哲学史·著者序》，中华书局1958年版，第1页。

⑤⑥同③，第12、17页。

这些西方学者多是东方学家，他们对阿拉伯——伊斯兰的研究由于受书籍的限制，因此有很大的困难①。但由于他们的开创性劳动，极大地影响了阿拉伯世界的学者们。从本世纪20年代中期，在阿拉伯世界出现了一批注重研究阿拉伯哲学史的年轻学者。如，塔哈·侯赛因（Tah Husayn）、杰米耶·索里巴（Jamil Salibā）、穆斯台法·阿布杜·拉齐格（Mustafa 'Abd-al-Rāziq）、穆罕默德·莱托夫·哲马尔（Muhmmad LaTof Jama'ah）、易卜拉欣·麦德库尔（Ibrāhim Madkur）、艾哈默德·爱敏（Ihmad Imin）等人，先后以中世纪的阿拉伯哲学家为对象，或者撰写博士学位论文，或者出版学术专著，或者整理古代典籍，或者翻译介绍西方阿拉伯哲学史研究名著，阿拉伯本土的阿拉伯哲学史研究正式迈开了系统研究的第一步。

起步阶段的阿拉伯哲学史研究，主要是在20年代中期到30年代末期这一段时间。这一阶段的研究，主要特点是注重对阿拉伯哲学家的个体研究。主要著作有杰米耶·索里巴博士的法语著作《伊本·西拿形而上学哲学研究》（Etude sur la Mētaphy-sique d' Avicenne·paris 1926）、《从柏拉图到伊本·西拿》（1937年大马士革阿拉伯文版），前者是他在巴黎攻读博士学位的论文；塔哈·侯赛因的《纪念艾卜·阿拉伊·麦阿里》（Zikrō Abu-al-'Alā' Ma'arri, 1925年开罗阿拉伯文版）、《伊本·赫勒敦的哲学》（Falsafah Ibn Khldun），后者是作者的博士学位论文，在该文中，作者已表现出自己的非凡才能，只是以后他没再继续阿拉伯哲学的研究，而是走上了文学创作的道路，成为阿拉伯世界的文学泰斗，其地位与1988年诺贝尔国际文

①参见阿里·胡斯尼·赫尔布奕里《东方学家和伊斯兰史》，埃及图书总局1988年阿拉伯文版，第7页。

学奖获得者纳吉布·马哈福兹（Najib Mahfuz）相伯仲；穆罕默德·莱托夫·哲马尔的《东西方伊斯兰哲学家传记》（Tārikh al-Falāsifah al-Islām fi al-mashriq wa al-maghrib, 1927年开罗阿拉伯文版），该书虽然涉及到铿迭、法拉比、伊本·鲁西德、伊本·赫勒敦和精诚同志社等众多哲学家，但全书是一本介绍性的著作，基本上是对哲学家个体研究的集合，仍属于个体研究的著作。穆斯台法·阿布杜·拉齐格的文章，《艾布·优素福·叶尔孤卜·铿迭》（Ibū Yūsuf Ya'qūb Kindi，载开罗大学文学院杂志（Majellah kullyat al-ādāb 1933年），该文至今仍是研究铿迭的重要参考文献。另外，易卜拉欣·麦德库尔的《La place d' AlFârâbî dans l'ē'cole philosophique musulmane》（Paris, 1934）是这一时期的重要法语著作，另有重要文章《伊斯兰哲学中的希腊来源》，发表于《使命》杂志（Majellah al-Risālh）1935年第95期上。除上述阿拉伯学者的著作之外，西方世界第·博尔的《伊斯兰哲学史》也由穆罕默德·阿布杜·哈迪·艾布·里德（Muhammad, Abdu al-Hādi Abu Ridah）译成阿拉伯文，于1938年由埃及复兴书店出版。"原著对伊斯兰哲学史作了必要的介绍，但过于简略，而译文中所作的大量宝贵评注，则在很大程度上弥补了这种缺陷。"[1]因此，译本在阿拉伯世界的重要性远远超过了原著。

此外，在这一阶段，还有不少中世纪阿拉伯哲学家的原著手抄本也被整理、校对，出版了排印本。如，开罗1928年出版《精诚同志社论文集》（Rasā'il Ikhwān al-safa），1938年出版法拉比的《科学统计》（Ihsā' al-'ulūm），1935年出版伊本·鲁西德的《关于哲学和宗教之间的一致性》（Fasl al-

①穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文第4版，第388页。

Maqal fi mā bain al-Hikmat wa al-Shariōt min al-Ittisāl)，1938年出版伊本·西拿的《拯救论》（Al-Najōh）；黎巴嫩贝鲁特1931年出版伊本·鲁西德的《范畴论撮要》（Talkhis Kitab-al-Maqulāt），1938年出版伊本·鲁西德的《形而上学诠解》（Tafsir mā ba'd al-Tabi'ah），等等。

由于上述研究著作和哲学原著的出版，以及西方的东方学者们的影响，推动阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究进一步向前发展，从而进入了第二个发展阶段。

二、活 跃

第二阶段是从40年代初到60年代初。这一阶段，阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究进入了活跃时期。出现活跃局面的原因有二：其一是西方的东方学者们的推动。在本世纪的前25年中，西方世界的东方学的研究活动异常活跃起来。西方部分学者来到东方，在各高等学校求学，并深入到阿拉伯人的思想生活和精神生活之中。欧洲各国和美国的首都，都竞相出版、发表阿拉伯文化的著作。为研究伊斯兰，在柏林、伦敦、巴黎、罗马等大城市创建了东方语言学院，为处理和解决阿拉伯文明中的疑难问题，组成了许多科学和历史学会，在各国设立了分支机构，并不时地召开东方学学术会议。德国、英国和法国相继出现了"伊斯兰知识圈"。他们不只是在西方有影响，而且也影响到阿拉伯人。阿拉伯人开始接受他们的观点，翻译他们的著作。这些著作对阿拉伯世界产生了较大的影响。其二是在第一阶段崭露头角的学者们，这时大多在学术上进入成熟期，他们有了更为广阔的视野，驾驭史料的能力有了长足的进步。同时，在他们的带领和指导之下，又涌现出了一批新的年轻学者。

在第二阶段的著名学者，主要有：阿布杜·拉赫曼·贝达维

（‘Abd－al－Rahmān Badawi）、易卜拉欣·麦德库尔（Ibrahim Madkūr）、杰米耶·索里巴（Jamil Salibā）、穆斯台法·阿布杜·拉齐格（Mustafa ‘Abd al－Rāziq）、哈那·法胡里（Hanā al－Fākhūr）、赫里利·杰尔（Khlili al－Jarr）、法里德·杰伯尔（Farid Jabr）、阿第勒·阿渥（‘Adil al－‘awā）等人。

活跃阶段的阿拉伯哲学史研究与起步阶段相比，占有明显的优势。从学术研究的队伍来看，阵容更为整齐，功底更为深厚，在史料的掌握和熟练使用方面都是第一阶段所不可比的。这一阶段的特点是突出了阿拉伯哲学通史的研究。如果说对第一阶段各个体哲学家的研究是个别，那么第二阶段的通史研究则是一般。从第一阶段到第二阶段，是从个别上升到一般的过程。不仅广度有了提高，覆盖了从伊斯兰教产生以前的蒙昧时代起，到中世纪的伊本·赫勒敦止的全部阿拉伯哲学史，而且深度也有了提高，对哲学家思想的分析更有了“哲学味”。

这一阶段的开基之作，当推穆斯台法·阿布杜·拉齐格的《伊斯兰哲学史通论》。著者被尊称为“舍赫”（长老），在阿拉伯哲学史研究方面可说是一代宗师。该著于1944年由埃及开罗著译委员会出版。作者的突出贡献有二：首先是批判性地总结了西方的东方学家在阿拉伯哲学史研究方面的得和失，尤其是对勒南等人企图否定阿拉伯哲学的创造性，认为阿拉伯哲学完全是希腊哲学的阿拉伯化的观点进行了批驳，用具体哲学家的哲学思想论证了阿拉伯哲学在世界哲学史上占有重要地位。其次是注重哲学的本质，突出哲学家的哲学观的研究。该书对铿迭、法拉比和伊本·西拿的哲学观都作了有益的探讨。如在论述铿迭的哲学观时，作者指出：“在铿迭看来，哲学科学有三部分内容，第一是数学，它是形而中的；第二是物理学，它是形而下的；第三是神

学，它是形而上的。之所以会有这三种科学，是因为有三种知识：一种知识是可以感觉到的，它是物质的；一种知识是没有物质的，分为两类，一类绝不与物质相联系，另一类则与物质相联系。物质的是可以感觉的，其学问是物理学。和物质相联系的是独立于本体的，如数学、几何学、星占学、音乐学。绝不与物质相联系的则是神学。”①铿迭首先将哲学分为两种：理论哲学和实践（或行为）哲学。到法拉比，则进一步概括、抽象，提出“哲学的定义和本质是关于万有的学问，因为万有是存在的”②。因此，法拉比认为逻辑学是哲学的工具，而不是哲学的一部分③。这种突出思想家哲学观的作法对后人的影响较大。

在这之后，另一位著名学者易卜拉欣·麦德库尔推出了自己的力作：《伊斯兰哲学的方法及其实施》，于1947年由埃及阿拉伯复兴书店出版。该书除了也批驳一些否定阿拉伯——伊斯兰哲学的观点之外，主要强调了三点：一是阿拉伯——伊斯兰哲学并不是完全重复希腊哲学的观点。作者针对勒南所提出的：“那种被称为阿拉伯哲学的东西，其实只不过是重述亚里士多德而已，希腊的观点和思想，被用阿拉伯文重新写过”④的观点，驳斥说：“伊斯兰哲学产生于伊斯兰教得以形成的环境和条件之中，看来它更象是一种精神的宗教哲学”。“我们并不否认，伊斯兰哲学思想受过希腊哲学思想的影响，穆斯林哲学家们接受过亚里士多德的大部分思想，他们对柏拉图也极感兴趣”，但受影响并不是完全重复，“尽管伊本·西拿是亚里士多德忠实的学生，但他也提出过一些其师未曾提出的观点。伊斯兰哲学家们一般是生活在不同于其他哲学家的环境和条件之中，忽视这些条件对他们思想和观点的影响是错误的”。⑤而且，阿拉伯哲学除了受希腊哲

---

①②③《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版，第49、53、53页。
④Averroès et l'Averroïsme, Paris, Villéd, P 7—8, 11.
⑤《伊斯兰哲学的方法及其实施》，开罗阿拉伯复兴书店1947年阿拉伯文版，第15、18、19、12页。

学的影响之外，还受到波斯和印度哲学的影响。

二是肯定阿拉伯伊斯兰哲学是多种民族共同创造的。作者指出，在创建阿拉伯伊斯兰哲学的过程中，（除了阿拉伯人之外），其他各民族也作出了贡献，如波斯人，印度人，土耳其人，叙利亚人，埃及人，柏柏尔人，安达卢西亚人等①。正是由于各种影响包括希腊等外来影响和各民族的共同努力，才形成了伊斯兰哲学。因此，“伊斯兰文化是由多种潮流集合而成，并共同起作用的，在这种集合力和共同作用下，又产生了新思想”②。

三是强调了阿拉伯伊斯兰哲学对西欧哲学也有巨大影响。作者指出：“现代思想史的起点几乎是由两个主要方面提炼出来的。一种是由基于现实的研究而兴起的经验主义，另一种则是由理性科学而提炼出来的唯理主义。按照培根的经验论和笛卡尔的怀疑论，而开始了现代的研究”③。但“罗杰尔·培根的经验论和伊斯兰思想有紧密的联系”，而“笛卡尔的怀疑论则或多或少受过安萨里的影响”。“基督教的经院哲学与伊斯兰世界也有紧密的联系，而经院哲学又是伊斯兰哲学和现代哲学思想之间的中间环节”④。这就肯定了伊斯兰哲学的世界意义。

在《伊斯兰哲学的方法及其实施》出版之后的10年中，阿拉伯世界也出版了一些研究著作，然而这些著作多是些零星的个体研究成果，不具有特殊的意义，因此没有介绍它们的必要。但在10年之后的1957年，由黎巴嫩贝鲁特知识出版社出版了哈那·法胡里和赫里利·杰尔两人合作的《阿拉伯哲学史》。这是一部巨著，共分两卷，1000余页。

该书第一卷的主要内容是谈伊斯兰教哲学，共二章。第一章为《绪论》。该章主要是为阐述伊斯兰哲学和阿拉伯哲学作铺垫的，涉及的内容极为广泛。包括三节：一哲学和哲学学说；二古

①《伊斯兰哲学的方法及其实施》，开罗阿拉伯复兴书店1947年阿拉伯文版，第15、18、19、12页。

②③④同上，第19、20、21页。

代东方哲学：埃及思想、苏美尔、巴比伦、亚述思想、伊朗思想、印度思想、中国思想；三古代西方哲学：希腊哲学、希腊思想的黎明、理性主义和哲学思想的开始、经验主义倾向——爱奥尼亚学派、理性主义倾向、毕达哥拉斯和毕达哥拉斯主义、埃利亚学派、原子论者、雅典哲学的繁荣、前苏格拉底希腊哲学的观察、苏格拉底及其门徒、柏拉图、亚里士多德、从亚里士多德到亚里山大里亚学派、伊壁鸠鲁主义、斯多葛学派、怀疑论学说、可知论、亚里士多德之后的斯多葛学派、新柏拉图主义。第二章是《伊斯兰哲学》。该章主要介绍了：伊斯兰教的创立和出现、《古兰经》、《逊奈》、《圣训》；教法学派：马立克教派、哈奈斐教派、沙斐仪教派、罕百里教派；穆尔太齐赖派：穆尔太齐赖的本义、主要宗教学说（认主学、正义学说、天经等）、主要哲学学说（政治哲学、自然哲学：宇宙的秩序和人类、道德哲学等）；凯拉姆学（神学辩证学）：凯拉姆学的确定、艾什耳里和艾什耳里学派、什叶派（马兹达克运动、巴比克运动、伊斯玛仪派和盖拉米特派等）；精诚同志社、苏菲派等等。凡在伊斯兰教中哲学倾向突出的各派别都予以认真的探讨。

第二卷共四章。第一章：阿拉伯思想和希腊思想的相互作用；第二章：东方阿拉伯哲学（铿迭、法拉比、伊本·西拿、安萨里）；第三章：西方阿拉伯哲学（伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·鲁西德）；第四章：伊本·赫勒敦的历史哲学和社会哲学。该卷主要重点探讨了阿拉伯哲学史上的著名哲学家的哲学思想。

该书的主要贡献在于：其一，肯定了伊斯兰教产生以前阿拉伯理智的存在。作者指出，“习惯上把伊斯兰以前称为蒙昧时期，说明阿拉伯人曾是愚昧无知的，落后于同时代的临近文明和文化……但近半个世纪以来所发现的文献包括各种雕刻和古籍，不管是阿拉伯的还是非阿拉伯的，都证明事实正好与此相

反”①。在这一历史阶段，阿拉伯人“与外部世界有强大的联系，他们的习惯和传统已经远不是原始社会生活。古史已经肯定，伊斯兰以前的阿拉伯人已经和印度人、希腊人、罗马人、埃及人有经常的联系，在这多种因素的接触中，他们能够了解古代东方和西方的各种文明并能受到它们的影响”。只不过这时阿拉伯人的理智还只是“关注于寻求存在的表面现象，把这些现象归因于一神或多神，他们对生活有自己特有的观点”②。

其二，肯定伊斯兰哲学有丰富的内容。“我们承认，对哲学和宗教的调和是穆斯林哲学家所致力的最重要的问题，但我们不承认是唯一的问题。我们肯定那里还有一些比这更重要的问题，有特殊的内容，并有特殊的解决的方法。如一和多的问题，安拉和世界的关系问题，人类的自由意志问题等”③。对这些丰富的内容，作者都作了认真的探讨。

其三，强调了阿拉伯哲学的世界意义。“穆斯林在当了犹太教和基督教的学生之后，又当了他们的先生……犹太人已经成为把伊斯兰哲学移植到基督教中世纪的媒介，正象基督教徒是把希腊哲学移植到伊斯兰世界的媒介一样。我们将会看到，伊本·麦蒙（即迈蒙尼德，Mōsheh ben－Maimōn，1135～1204）和托马斯·阿奎那，欧洲思想界有很大影响的人物，就是得力于伊斯兰哲学的”④。而由伊本·赫勒敦所创立的社会哲学和历史哲学的思想，则在西方后来的思想家维科、马基雅弗利、斯宾塞、孟德斯鸠等人那里表现出了惊人的相似之处⑤。

---

①②《阿拉伯哲学史》第1卷，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版，第128、129页。

③④同上，第127、128页。

⑤同上，第2卷，第517页。

其四，初步区分了伊斯兰哲学和阿拉伯哲学两种概念。长期以来，伊斯兰哲学和阿拉伯哲学就一直混淆不清，有人倾向于使用前者，有人倾向于使用后者。该书把伊斯兰教中有哲学倾向的宗教派别称之为伊斯兰哲学，而把哲学思想突出并带有世俗倾向的哲学家称之为阿拉伯哲学家。这种初步区分并非完全合理，但有其可取之处。

两年之后，埃及知识出版社出版了穆罕默德·尤素福·穆萨（Muhhmad Yusif Musā）的《宗教和哲学之间》，该书以伊本·鲁西德为主，兼及其他中世纪哲学家金迭、法拉比、西吉斯塔尼（Ibn Bahrām al-Sdjistani）、迈斯凯维（Ya'qūb bn Maskawaish）、伊本·西拿、伊本·图斐利、迈蒙尼德、安萨里、伊本·梯米（Ibn Timih）等人的思想，只是内容方面过份简略。

值得肯定的是1963年黎巴嫩贝鲁特书局出版的杰米耶·索里巴博士的《阿拉伯哲学史》。这部著作更为详尽地叙述了阿拉伯重要哲学家的思想，并附有哲学家重要著作的选录。作者肯定地说："毋庸置疑，阿拉伯哲学和希腊哲学一样，也是理智的科学，因为大多数阿拉伯哲学家相信理智能够认识真理，而作为从感觉对象和幻觉想象中抽象出万有本质的人类灵魂，在他们看来，由于理智的不同影响，能够把这些形象变成绝对可知的东西，他们把这种理智叫做'功能理智'。"①该书对各哲学家的分析大多有重要的参考价值。

综上可以看出，活跃阶段的阿拉伯哲学史研究的突出贡献，是出版了几部通史。从这些通史中，读者可以了解到阿拉伯哲学史的全貌。

---

①《阿拉伯哲学和希腊哲学》，《哲学译丛》1983年第6期，笔者据《阿拉伯哲学史》1973年版《绪言》译出。

三、高　潮

从60年代初到现在，是阿拉伯哲学史研究的第三个发展阶段，即高潮阶段。这一阶段，作者群更为扩大，出版的专著更多，质量也更高，涉及的内容也更有深度。主要是突出了专题研究。这是从第二阶段的"一般"上升到"个别"的过程，即从通史的研究转向理性主义、唯物主义、政治哲学、历史哲学等各专题的研究。

该阶段涌现出来的主要哲学史家有：穆罕默德·阿托夫·伊拉克（Muhhmad ‘Atif al ‘Iraqi），主要著作有：《东方哲学家的学说》、《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》、《阿拉伯哲学中的理性革命》、《伊本·西拿的自然哲学》、《伊本·图斐利的哲学形上学》、《伊本·鲁西德哲学中的批评方法》、《哲学学说和凯拉姆学的变迁》等多部；哈桑·侯奈斐（Hasan Ha--nafi），主要著作有：《哲学研究》、《伊斯兰研究》、《近代思想中的主要问题》等；穆罕默德·法里德·哈哲卜（Muhhmad Farīd Hajab），主要著作有《精诚同志社的政治哲学》；宰奈白·赫兑莉（Zaynab al-Khd ri，开罗大学女教授），主要著作有《伊本·赫勒敦的历史哲学》、《拉丁阿威罗伊主义》等；叶海亚·胡维德（Yahya Huwīdi），主要著作有《非洲伊斯兰哲学史》、《凯拉姆学和伊斯兰哲学研究》等；麦哈茂德·拉查卜（Mahmūd Rajah），主要著作有《近代哲学家的形而上学》、《人类危机的研究》等；阿布杜·拉赫曼·贝达维，主要著作有《安萨里神秘主义的耻辱》、《阿拉伯人在建构欧洲思想中的作用》、《伊斯兰学说》、《伊斯兰神秘主义从产生到回历二世纪的历史》、《哲学百科全书》等；侯赛因·穆尔涅（Husyn Murūw），主要著作有《阿拉伯—伊斯兰哲学中的唯物主义》等。在这些专题研究中，最具重大意义的是关于理

性主义和唯物主义哲学的研究。

理性主义研究的主要代表人物是穆罕默德·阿托夫·伊拉克教授。从60年代初到现在，他先后推出近10部专著，多以阿拉伯哲学中的理性主义为主要内容，尤以《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》、《阿拉伯哲学中的理性革命》、《伊本·鲁西德哲学中的批评方法》（均由埃及开罗知识出版社出版）等专著。

在这些著作中，作者着重阐明了三点：

第一，理性主义是阿拉伯哲学家所共有的特征。西方学者曾经断言，真正的伊斯兰哲学只有在穆台凯里蒙派的学说中才能找到。作者针锋相对地指出，哲学只存在于阿拉伯哲学家那里，而不是在穆台凯里蒙派那里。这些阿拉伯哲学家研究哲学问题大多倾向于用理性来研究，他们没受说明和辩论的局限，而是超越了它们而达到了"证明"①。"阿拉伯思想的形式在其构成上是顺乎自然的，而不是在确定其方向时强用一种固定的僵死的模式来主宰这种思想的形式"②。因此，"阿拉伯哲学在（世界）哲学思想史上占有突出的地位。"③而神学辩证学家穆台凯里蒙派则只是"用哲学和逻辑来捍卫宗教，因此他们只是停留在辩论的限度，而未能超越它达到'证明'的限度"④。

第二，理性主义方法在哲学史研究中占有特殊地位。作者指出："在阿拉伯哲学领域，我所确信并加以捍卫的方法，是更新的理性主义的方法。几乎可以断言，我们如果采用几百年以来的传统方法，并背离理性之河，那么就不能为继续奠定我们阿拉伯哲学的基础而前进一步，也不能揭示这种哲学中的优点和缺点。而采用理性主义的方法，就使我们能够立于不断前进的地位，也

①②《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第25、19页。

③④同上，第19、25页。

就是使阿拉伯哲学史成为不中断的连续的历史，不是成为在伊本·鲁西德之后便告中断的历史。”①只有这样，才能推动文明潮流并使我们整个民族继续前进。“我们别无选择：或者坚持理性，继续沿着文明的方向前进，我们便得以生存；或者背离理性，我们便只有僵化和死亡”②。

第三，伊本·鲁西德的理性主义是最杰出的。伊拉克博士认为，在阿拉伯哲学家中，最出类拔萃的就是伊本·鲁西德，“因为他的理性倾向在阿拉伯哲学史中是最杰出的”③。“我们看到他有很多明显的理性原则，如说结果和原因都是必要的，如果原因没有变化，那结果也不会变化。他还设想整个宇宙，认为宇宙中的天和地是一个统一的整体，其中所有每一方面都和其他方面有着必然的联系，其中发生的一切都有必然的原因，没有任何一种现象不能找出其必然确定的原因的，因为整个宇宙作为一个整体在原因和结果方面有着必然的联系。这种想法是精细而深刻的，说明伊本·鲁西德的理性观念是达到了一定的理论高度的”④。正是由于这种理性主义，伊本·鲁西德摧毁了伊斯兰教中最大的神学哲学家安萨里的思想体系，成为阿拉伯哲学史上集大成的哲学家。为此，伊拉克博士从理性和认识论、理性和存在、理性和人类、理性和真主等诸方面探讨了他的整个思想体系。

专题研究另一个突出的内容是唯物主义发展史。由侯赛因·穆尔渥撰著的《阿拉伯——伊斯兰哲学中的唯物主义》，是这一专题研究的最杰出代表。该书于1978年由黎巴嫩贝鲁特法拉比出版社用阿拉伯文出版，到1985年已印行5版。全书分两部，第一

①《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第13页。
②③同上，第34，19页。
④《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第28页。

部共1024页，除序言外，作者对伊斯兰宗教哲学、什叶派、哈瓦列吉派、穆尔太齐赖派、艾什耳里派、辩证学派（凯拉姆）主要哲学观点中的唯物主义因素作了挖掘、介绍和评论。第二部共770页，对阿拉伯哲学家铿迭、苏非派、伊本·阿拉比、精诚同志社、法拉比、伊本·西拿等的唯物主义思想（或因素）作了探讨和评论。

该书的重要性在于：首先，这是阿拉伯世界第一部试图运用马克思主义观点尤其是历史唯物主义观点来研究阿拉伯哲学史的专著。作者侯赛因·穆尔渥除受到马克思、恩格斯经典著作的影响之外，还受到苏联一些马克思主义研究者的影响，如谢缅诺夫（Smirnov）、斯特科夫斯基（Aliburvsurt Stkovcki）等人的影响。

其次，肯定阿拉伯哲学史中唯物主义思想的存在。作者指出："我们并不否认阿拉伯——伊斯兰哲学曾经具有宗教的形式，实际上，它同中世纪其他哲学一样都与宗教史相联系，但是这种实际上的特点并不能掩盖它所具有的唯物主义。中世纪哲学家能够在宗教形式之下明显地表现出唯物主义哲学倾向。"①

再次，首次提出了"阿拉伯——伊斯兰哲学史"这一概念，来代替阿拉伯哲学或伊斯兰哲学。作者强调，对哲学史的研究，既要注意到语言的特点，又要注意到共同国家的特点，因此，应该用阿拉伯——伊斯兰来称呼这种哲学②。

可以看出，高潮阶段的阿拉伯哲学史研究著作颇多，但限于篇幅，不可能将它们一一列举论述。

阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究在几十年中取得了可喜的成果。但阿拉伯学术界并未满足已经取得的成绩，而是继续把研究

---

①②《阿拉伯——伊斯兰哲学中的唯物主义》第1册，黎巴嫩贝鲁特法拉比出版社1978年阿拉伯文版，第113、168～170页。

推向前进。目前，他们除了专门研究之外，还准备把分散在世界各地特别是在伊斯坦布尔、来丁、巴黎等地图书馆中未加刊印的阿拉伯哲学家的著作手抄本，加以整理和点校，出版排印本。这虽是一项旷日持久的工作，但学者们决心把这一工作做好。

参考文献：

1.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

2.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文第6版。

3.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文第4版。

4.哈那·法胡里、赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》两卷本，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版。

5.穆斯台法·阿布杜·拉齐格：《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版。

6.易卜拉欣·麦德库尔：《伊斯兰哲学的方法及其实施》，埃及阿拉伯复兴书店1947年阿拉伯文版。

7.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

8.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

9.希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版。

10.艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯——伊斯兰文化史》，商务印书馆1982年版。

11.奥·符·特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1960年版。

12.蔡德贵：《阿拉伯哲学史研究概论》，《文史哲》1988年第2期。

13.蔡德贵：《中国的阿拉伯哲学研究》，《东方哲学研究》1987～1988年合刊。

14．蔡德贵，《阿拉伯世界的阿拉伯哲学史研究》，《宁夏社会科学》1990年第2期。

15．蔡德贵，《阿拉伯哲学》，商务印书馆《东方文化集刊》1989年第1辑。

第二章　蒙昧时代的阿拉伯早期思想

蒙昧时代也可称为野蛮时代，或者可以音译为“贾希利叶”时代。蒙昧时代有广狭二义。广义的蒙昧时代，泛指伊斯兰教以前的漫长历史时期，即指从人祖亚当诞生到穆罕默德奉命为“先知”而创立伊斯兰教以前这一整个前伊斯兰时代。狭义的蒙昧时代，则仅指伊斯兰教兴起之前100～150年这段历史时代。本书所采用的是广义的说法。

“蒙昧”这一概念并不是和“知识”相对的意思。阿拉伯文的蒙昧一词、其原意含有忿恨、轻薄、骄矜、暴戾的意义。这是阿拉伯人伊斯兰教以前在生活中鲜明的意识，其真实含意是指阿拉伯半岛的社会没有天命、没有获得灵感的先知、也没有天启的经典那个时代而言的。伊斯兰教兴起以前的时代都可统称为蒙昧时代。

第一节　蒙昧时代阿拉伯的国家和社会

一、阿拉伯半岛和阿拉伯人

阿拉伯半岛是阿拉伯人的摇篮，是阿拉伯文明的发祥地，也是整个世界文明的主要发祥地之一，不论在历史上还是在今天，都起着十分重要的作用。

阿拉伯半岛的地理位置在亚洲的西南端，北界叙利亚沙漠，南临阿拉伯海，东接波斯湾和阿曼湾，西濒红海。总面积约为300万平方公里，是世界上最大的半岛，约等于欧洲的1／4，美国的1／3。现代阿拉伯半岛分属于7个国家：沙特阿拉伯（占

整个半岛的大部分）、也门、阿曼、阿拉伯联合酋长国、卡塔尔、巴林和科威特。

经过长时间的历史变迁，阿拉伯半岛发生过显著的变化。远古时代，阿拉伯半岛雨量充足，沃野千里，草木青翠葱茏。从这里产生出最初的闪米特人①。但到第四次冰川期（约公元前12万年～1.8万年）前后，由于欧洲大陆冰川期结束，结果引发了世界气候的巨大变化。原先冰天雪地、万物凋零的欧洲大陆，变得冰雪消融、江河解冻、气候也温和宜人。而阿拉伯半岛却由湿润温和变得酷热干旱，大部分地区常年无雨，只在冬季有少量降雨，因此而使江河干涸，沃野逐渐变成沙漠荒碛。后来，半岛的生产力不断下降，而人口又不断增长，结果导致了一系列人口过剩的危机。为了寻找水源和牧场，以解决人口过剩的危机，闪米特人在冰川结束后的数千年间，络绎不绝地向外迁徙，并向邻近国家不断进行周期性的侵略。“就是这些危机促使叙利亚人、亚拉美人、迦南人（包括腓尼基人和希伯来人），最后是阿拉伯人自己，迁人了‘肥沃的新月’②地带”③。

阿拉伯半岛上除西部、南部和东南部有少量山地和高原外，其他地方大部分是沙漠和少量的绿洲。半岛的地势由西南向东北倾斜。这里除土地硗瘠外，更为可怕的是骤变的气候。盛暑和干旱左右着整个半岛除希贾兹即汉志之外的绝大部分地区，因此一直无法成为定居的适宜地方。汉志的本义为间隔和障碍，因为它是一段山脉，分开了红海沿岸的低地和东边的高原内志。这里仅有少量的降雨，而下雨之后，到处都滋生出绿草，其他耐旱的植

---

①闪米特人，旧译闪人。得名于《圣经·旧约·创世纪》（第十章，第1节）所载传说，称闪米特人（Semite）为诺亚（Noah）的长子闪（Shem）的后裔。泛指西南亚及北非的阿拉伯人、叙利亚人、犹太人、埃塞俄比亚人及古代巴比伦人、亚述人、腓尼基人等。

②新月地区指今伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、巴勒斯坦、约旦一带。也译为“河间地”，或叫“两河流域”，指底格里斯河和幼发拉底河中下游之间的平原。

③伯纳·路易《历史上的阿拉伯人》，中国社会科学出版社1979年版，第19页。

物也立即在沙漠中出现。这些绿草和那些孤立的绿洲，是骆驼和羊群生活的主要来源。这就使半岛上大多数居民的生活，只能以放牧来维持。他们放牧着骆驼和羊群，从一片草地到另一片草地，从一块绿洲到另一块绿洲，过着逐水草而居的游牧生活。因此，半岛上最初的阿拉伯人被称为游牧人，或音译为贝都因人。

从历史上来考察，"阿拉伯人"这一概念最早是在公元前9世纪被使用的。在南阿拉伯古代碑刻上出现的"阿拉伯人"，是阿拉伯人中最早使用这一概念的，用以指称的是沙漠中的游牧人即贝都因人。著名历史学家希罗多德和他以后的希腊、罗马历史学家，则把这一概念扩大，被引伸来概指整个阿拉伯半岛，包括游牧人、沙漠绿洲中的定居人以及西南部比较发达地区的人民。但实际上古代阿拉伯半岛上的定居人，与游牧人之间并没有明确的界线，因为多数定居人也是准游牧人。

由于大多数阿拉伯人都是在沙漠的艰苦环境中生活的，就迫使他们的生活方式只能适应沙漠的环境。他们长期逐水草而居，形成了一套不变的游牧制度。所以这时的阿拉伯人，不大容易受到外来观念和风俗的影响，"他的生活方式，仍然是他的祖先的生活方式——住在用羊毛或驼毛织成的'毛屋'里，用同样的方法，在同一牧地上放牧绵羊和山羊。养羊、养驼、养马、狩猎和劫掠，构成他主要的职业"①。与这种职业相联系，形成了阿拉伯人独特的性格。

历史学家们对阿拉伯人的性格进行了生动的描绘，其中最主要的有以下几条：

其一是忍耐。沙漠里缺水，天气炎热，食物缺乏。阿拉伯人专靠牲畜的产品为生，食其肉，饮其乳，衣其皮毛。生活困难时，便以蛇蝎、野兔、飞鸟为食。他们经常地忍饥挨饿，尤其还要忍受干渴。为了解决干渴，阿拉伯人"在某种困难的情况下，

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第26页。

差不多人人都喝过驼胃里的水。在危急的时候，他们就宰一只老驼，或者把一条棍子插入某只驼的喉咙里，使它把胃里的水吐出来。倘若骆驼喝水后不过一两天，它胃里的水是勉强可以做饮料的”①。除了饥饿和干渴，他们还学会了忍受其他各种各样的艰难困苦。

其二是勇敢善战。“阿拉伯人勇敢尚武，他们要保护自身，不依赖别人，也不信任别人，随时身佩武器，行路之时，左顾右盼，以防不测。他们似乎‘好战’成癖，‘勇武’简直是他们的天性”②。

其三是好客。“招待、热忱(ḥamāsah)和丈夫气概(murū' ah)，被认为这个民族的高贵的美德。争夺水草的剧烈竞争，是一切争端的主要起因的核心，这件事使沙漠里的人民分裂成许多互相残杀的部族；但他们对于自然界的顽固和凶恶，都感到束手无策，这种共同的感觉，使他们觉得需要一种神圣的义务，那就是对于客人的款待。”③

这些性格都是与长期的沙漠生活有关的。

阿拉伯人所使用的语言是阿拉伯语。阿拉伯语是闪米特语系中最年轻的一支，但又是使用最广泛的一种语言。它最初是沙漠中贝都因人所使用的语言，是这些贝都因人保存着阿拉伯生活和语言的原始方式。后来，由于伊斯兰教的经典使用了这种语言，而使它进一步得到传播和普及。但无论如何，在伊斯兰教兴起之前，阿拉伯人已经开始使用阿拉伯语，用阿拉伯语交换思想、疏通感情了。

阿拉伯语是一种容易上口的语言。正如阿拉伯谚语所说的

---

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第23页。

②伊本·赫勒敦《历史绪论》，第127页，转引自艾哈迈德·爱敏，《阿拉伯--伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第36页。

③希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第27页。

“智慧寓于三件事物之中，佛兰克人的头，中国人的手，阿拉伯人的舌头”①，“人的优美，在他的口才之中”②，这说明阿拉伯人很重视语言方面的艺术。在蒙昧时代，阿拉伯人所提倡的，不仅是会射箭和骑马，而且还要会用散文和诗歌来有效地、文雅地表情达意。

阿拉伯语共有28个字母，这些字母都是辅音字母，每个基本概念都只用辅音来表示，大多数是三个辅音，并由三个辅音构成一个动词的词根。而元音则是用符号来表达，词意的变化主要是由词内元音的变化来表示。阿拉伯单词除词根外，其组成还有一定的模式。如果词根相同而模式不同，也就有不同的意义。如词根ktb，若与元音－i－ā相结合，就成为kitāb（书），若与－ā－i相结合，就成为kātib（写的人，作家）。

阿拉伯语的特点十分突出。首先，它具有特殊的结构，很适用于简洁的、锐利的、警语式的文体。它的“主句具有精确的时态结构，词尾的格变能表现一系列微妙的情态。各个子句固有的自发形态都加上了合乎逻辑的从属结构，用法上完全一律，能够表达子句间的种种关系”③。其次是同义词多。阿拉伯语因为原来是贝都因人的语言，而贝都因人又分为若干个独立的部落，每个部落几乎都有自己的一套命名方式。虽然各部落的语言后来经过统一，但这种统一仍然是吸收了各部落的语言，因此而使阿拉伯语同义词特别多。如在阿拉伯语中，有100多个名词用来指称骆驼的各个品种和生长阶段。宝剑的同义词也是多得惊人。本来，象这样同义词多的语言，是无法表达严谨的思想和抽象的概念的。但阿拉伯语却有奇异的作用，无论是多么细微的自然现

①②希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第105页。

③汉密尔顿·阿·基布《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社1980年版，第9页。

象，多么复杂的个别动作，它都有适当的字眼来表达。因此，阿拉伯语也成为阿拉伯哲学和后来的伊斯兰教的语言。而且，由于它同义词十分丰富，各种派生词在意义上有微妙的差别，更为文学技巧和哲学思考提供了极好的条件，而产生出华丽多彩的文学和哲学作品。后来，阿拉伯人在与其他欧、亚两洲人民的交往中，进一步吸收了大量的外来语汇，如波斯、印度、希腊等语言，这就进一步丰富了阿拉伯语汇，使它更能担当哲学和文学的重任了。

总之，在阿拉伯半岛上，阿拉伯人用阿拉伯语创造出了自己的语言体系，为古代阿拉伯人的哲学思考提供了工具。

二、蒙昧时代的阿拉伯国家和社会状况

大约从公元前8世纪起，阿拉伯半岛上就相继出现了一些早期阿拉伯国家。南部阿拉伯国家出现较早，而北部和中部阿拉伯国家出现较晚。南部的阿拉伯国家主要有：

赛伯邑国

赛伯邑人是最早开化的阿拉伯人。从公元前10世纪到前115年，在阿拉伯半岛西南隅的也门望族赛伯邑人，建立起最早的阿拉伯国家。这个国家在极盛时，几乎拥有整个南阿拉伯地区。其首都建在西尔瓦哈，后迁到马里卜。

也门地区本来就是水利发达的山地，在这里很早就有比较发达的农业。从公元前750年，赛伯邑人开始修建马里卜水坝。这个水坝在长时间里对赛伯邑国的农业起着调节作用。这个工程是建筑史上的奇迹之一，说明赛伯邑国不仅是爱好和平的，而且有悠久的文明。这里出产的乳香和没药，都是香料，或作调味用，或制成焚香。

除农业外，赛伯邑的商业也是很发达的。赛伯邑人了解南海

的航路，不仅熟悉暗礁和港口，而且熟悉难以捉摸的季风。他们在很长时间里曾独占过南海的贸易，与对岸的非洲沿海地区，主要是埃及中部海岸的哈麻麻特等地保持着经常的商业上的联系。他们还开辟和发展了从也门到叙利亚之间的陆路交通，沿半岛西岸北行，经麦加和皮特拉，在北端分成三支，可以分别到埃及、叙利亚和美索不达米亚。他们长时期控制着这条商路，在商路上建了商站和屯兵所。

到公元前2世纪末，赛伯邑国陷于极度衰落的状态，被希木叶尔国所灭，处于希木叶尔人的统治之下。

米奈王国

在赛伯邑国建国之后50年，在也门西北的焦夫地区，建起了米奈国。米奈国也有译作麦因国的。这个国家大约从公元前700年，延续至公元前3世纪，极盛时代曾包括了南阿拉伯的最大部分国土。首都盖尔诺，即现今的麦因，在焦夫以南，萨那的东北。宗教首府则是叶西勒，即现今的伯拉基什，也在焦夫南面，而在马里卜西北。

对米奈人的详情还缺乏了解，但从后来出土的米奈铭文来看，在北方商业道路上有一些栈房和驿站，看来米奈人也善于经商。

希木叶尔王国

公元前115年以后，阿拉伯半岛西南高地来的希木叶尔人逐渐强盛起来，他们取代了赛伯邑人而建立了希木叶尔文明。希木叶尔王国建都于佐法尔（今萨那），整个帝国继续了几百年。希木叶尔人从事商业和农业。他们掌管着从海路到亚丁，再从陆路到汉志和叙利亚的商道，从乳香贸易中，获得巨大的收入。他们在国内修建了许多堤坝、水井和蓄水池，农业也很发达。他们还

精于建筑。他们所建的雾木丹王宫，共有20层，是有史以来的第一座摩天楼。国王就居住在这座王宫里，拥有土地，发行金质、银质和铜质的货币。

奈伯特王国

在阿拉伯半岛北部最早的阿拉伯国家是奈伯特王国。公元前6世纪，奈伯特人以游牧部族的身份，离开了约旦河东部，占据了以东人手中的皮特拉和周围地区。他们以皮特拉为首都，建立了奈伯特王国。皮特拉即现今的瓦迪穆萨，位于干燥的海拔900多公尺的高原上，是一个由岩石凿成的强固城堡。

奈伯特王国到公元前312年前后是强大的。继承亚历山大作叙利亚王的安提哥那两次进攻这个王国，都被奈伯特人打败。在哈里萨斯四世（公元前9年～公元40年）执政时，奈伯特王国国势达到极盛。当耶稣基督的时代，奈伯特王国的疆域，北至大马士革，南到阿拉伯半岛希贾兹北部的希志尔。到公元105年，奈伯特王国被罗马皇帝图拉真所灭，变成罗马帝国的一个行省。皮特拉遂失其重要性，一个世纪后，它衰落成一个小村镇，逐渐被人遗忘。

奈伯特王国的商业、农业、手工业都很发达。其商业网延伸到罗马、波斯湾、小亚细亚、埃及等地。皮特拉是从南阿拉伯到地中海东岸的交通要道，它的四周都有悬崖绝壁环绕，只有一条狭路蜿蜒通向城里。在约旦河与阿拉伯半岛中部之间，只有这座城能供给丰富而清洁的水源，各地商队在这里可以获得替换的骆驼和驼夫，筹措旅途上需要的生活资料。它还控制着西到加沙，北至大马士革，南去亚喀巴，东向波斯湾的商道，一直是商队贸易的巨大中心，占有非常重要的地位。

早期奈伯特人没有文字。他们日常说阿拉伯语，书面使用阿拉马语（闪语的一支）。后来他们逐渐把阿拉马语的字母演变成

北阿拉伯语字母，现代阿拉伯语就是从这种字母演变而来的。

巴尔米拉国

叙利亚中部的阿拉伯部落建立起来的是巴尔米拉国，首都巴尔米拉建在一块绿洲内。它是东西南北交通的枢纽，有丰富甘甜的矿泉，因此成为商贾辐辏的地方，在地中海东岸成为商业上执牛耳的城市，世界闻名。

巴尔米拉在公元130～270年时，达到辉煌灿烂的时代。巴尔米拉人成功地组织了队商贸易，其贸易伙伴远到中国。巴尔米拉人还保护其他商队的安全，充当向导，为他们提供畜力，征收商品的过境税，对东西方贸易做出很大贡献。

公元266～267年，巴尔米拉国王伍得奈斯及其太子被杀，其妻齐诺比雅代替幼子摄政，自封为“东方女王”。她有雄才大略，将本国疆域向外推广，一度反抗罗马，并屡次挫败罗马，辖有叙利亚、阿拉伯半岛北部、小亚细亚部分地区，其常胜军占领了东罗马帝国的陪都亚历山大港，其次子自称埃及王。

后来，罗马皇帝奥里利安励精图治，国势渐盛，终于两次打败齐诺比雅的军队，于公元272年攻人巴尔米拉城。这位阿拉伯女王骑着单峰快驼，失望地逃入沙漠。最后还是为罗马骑兵俘虏，被用金链子拴住，由人牵着解往罗马。此后巴尔米拉的历史就宣告结束了。

巴尔米拉的文化是一种混合型的文化，它将希腊的、叙利亚的和波斯的三种文化要素混合成一种有趣味的文化。巴尔米拉人说阿拉伯语，书面用阿拉马语，公共法令也用希腊文。

莱赫米王国

莱赫米王国是一个原属于南阿拉伯的部落，于公元3世纪迁移到幼发拉底河下游所建立的王国，因其首领叫拉比亚·莱赫姆

而得名。首都为希拉城，在库法以南约5公里处，离古巴比伦很近，也有以首都希拉命名为希拉王国的。

莱赫米王国臣属波斯，其国王由波斯王室任命。莱赫米人到公元5世纪中叶国势渐盛，国王孟迪尔一世甚至能左右波斯皇位的继承。6世纪前半期（约在公元505～554年），孟迪尔三世在位，是莱赫米王国最盛的时期。这时莱赫人经常进犯罗马统治下的叙利亚，还远袭安提俄克。

莱赫米王朝到努尔曼三世时，由于国王努尔曼三世改奉基督教，引起波斯人的不满，因此被拘捕致死。此后莱赫米被波斯派驻的总督直接统治，直到公元633年被穆罕默德的大将哈立德所灭。

莱赫米王国在阿拉伯半岛的经济、文化生活中也起过较大的作用。莱赫米人把波斯等地的商品贩运到阿拉伯半岛，为半岛的经济活跃提供了条件。莱赫米人口头语言是阿拉伯语，书面语言是叙利亚语（阿拉马语的一个分支），受波斯文化的影响较深。文化事业相当发达，古典阿拉伯文学名著《悬诗》的七位作者中有三位，即泰勒法·伊本·阿卜德、哈里斯·伊本·希里宰、阿慕尔·伊本·库勒苏木都是出自莱赫米王国。

加萨尼王国

加萨尼人原是南阿拉伯部族的后裔，在公元3世纪末，因著名的马里卜大水坝崩溃，从也门逃到豪兰和巴勒卡。哲弗奈在查比叶地方的昭兰建立了加萨尼王国。其首都后来从昭兰迁到大马士革附近的吉里格。

加萨尼王国在公元6世纪时达到高潮，其国王哈里斯二世的大部分时间，都消耗于对莱赫米王国的战争。公元544年，莱赫米王国国王孟迪尔三世与他打仗，将其子俘虏，用作牺牲，供献给爱神欧扎。10年后，哈里斯的女儿哈丽梅在肯奈斯林地区的一

次战役中，为自己的兄弟报了仇，杀死了仇人。哈丽梅在战争开始前，亲手给加萨尼的几百名敢死队员撒香水，给他们穿上铠甲，并加上白麻布寿衣，以示战死的决心。

加萨尼王朝在公元636年发生的雅穆克战役中，站在拜占庭一边反对阿拉伯穆斯林，遭到失败。国王哲伯莱·伊本·艾伊海木逃到君士坦丁堡，这个王国的历史结束。

加萨尼人的文明程度也很高。其文化是由阿拉伯的、叙利亚的和希腊的要素混合而成的。用玄武岩建筑起来的各种房屋、宫殿、凯旋门、公共澡堂、剧院和水道，曾经煊赫一时。他们的文化对后来阿拉伯人的精神生活有一定的影响。阿拉伯古典文学中有关加萨尼王国的历史、典故的内容，异常丰富。《悬诗》七位作者中最年轻的一位莱比德，在哈丽梅战役中，就是帮助加萨尼人作战的。其他名诗人如纳比盖、哈萨尼·伊本·撒比特等人，也都自称与加萨尼人有瓜葛之亲。

铿德王国

铿德王国是公元5世纪在阿拉伯半岛中部兴起的国家。其奠基者是胡志尔，据传是希木叶尔王国哈萨尼国王的异母兄弟。其子阿慕尔是其继任者。铿德王国最有名的国王是阿慕尔的儿子哈里斯，其首都建于安巴尔城，位于幼发拉底河上，在巴格达城的西北。这位国王在公元529年与莱赫米王国国王孟迪尔三世作战失败，被孟迪尔三世连同50多名王室成员一起处死了。

铿德王国存在的时间不长，但它是阿拉伯半岛上阿拉伯人建立统一国家的最初尝试，这种经验为伊斯兰教领袖穆罕默德提供了一个先例。

铿德人在文化方面的贡献，是不仅出现了《悬诗》中最伟大诗篇的作者伊本鲁勒·盖伊斯，而且还在铿迭族的后裔中出现了阿拉伯世界具有真正阿拉伯血统的第一位著名哲学家铿迭。

第二节 早期阿拉伯人的思想生活

在本章第一节，我们粗略地介绍了伊斯兰教产生以前阿拉伯半岛上的阿拉伯古代国家和社会的状况。这一时期，阿拉伯半岛上的社会发展虽然不平衡，但基本上是或处于奴隶制社会阶段，或处于奴隶制向封建制转变的过渡阶段。和这种状况相适应，蒙昧时期阿拉伯人的思想生活比较简单和肤浅。他们的思想生活主要表现为原始的宗教观，原始的道德观。随着商业的发展，又传来了外来宗教，主要有犹太教、基督教、波斯拜火教等，在这些外来宗教的基础上，又产生了阿拉伯人自己的一性教、萨比教等宗教。这里，我们就来探讨阿拉伯半岛上蒙昧时期的思想生活。

一、阿拉伯人的原始宗教观

阿拉伯人的宗教意识并不是开始于伊斯兰教。远在伊斯兰教产生以前的蒙昧时期，阿拉伯半岛上就流行着很多原始宗教。这些原始宗教大体上可以分为三大类型。

（一）拜物教

恩格斯在论述宗教的本质时，曾经指出："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。"①作为阿拉伯人的原始宗教，同样也是人间的力量采取了超人间的力量的形式。

阿拉伯人生活在广漠的沙漠地区。"沙漠地方的人，日对大自然，目无所障；烈日当空，则脑髓如焚；明月悠悠，则心花怒

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

放；星光灿烂，则心旷神怡；狂飙袭来，则所当立摧。”①面对着这些与生活息息相关的自然现象，蒙昧时期的阿拉伯人不可能做出正确的解释。他们从自身所经历过的各种自然现象出发，产生了形形色色的幻想和假设，把人与人之间的社会关系和心理状态强加到人与自然界的关系上面，把整个自然界的运动发展过程看成了是有意识的实体的活动。他们把那些给他们的生活带来好处的自然物和自然现象，看成是具有善意的能保护他们的神灵。在他们看来，自然界和自然现象与人一样，也是有人格、有意志的，而且还具有人所没有的特性，如万能性、永恒性和普遍性。这些构成了自然界的神圣性。于是，他们用人格化的方法来同化自然力，从而产生了最早的宗教信仰：自然崇拜。

阿拉伯人在蒙昧时期是以部落的形式生活在阿拉伯半岛上的，他们居住的自然条件不完全一样，因此产生的自然崇拜也不完全一样。他们的自然崇拜，主要有以下几种形式。

1.天体崇拜

日月星辰和天体现象是蒙昧时期的阿拉伯人最感到困惑不解、惊惧而又不得不依赖的自然物和自然现象，因此在蒙昧时期的自然崇拜中，最先出现的就是对日月星辰及其他天体现象的崇拜。

南方阿拉伯人的自然崇拜是对月亮的崇拜②，他们的原始宗教可以称之为拜月教。崇拜月神的仪式在南阿拉伯半岛非常普遍，月亮有各种不同的美名。如，爱、父亲、叔父等。月神是一个阳性的神，在天体诸神中被奉为首神，是一个全仁全智全能的大

①艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，，商务印书馆1982年版第48页。

②《古兰经》中记载，当他（指伊卜拉欣）看见月亮升起的时候，他说，"这是我的主。"当月亮没落的时候，他说，"如果我的主没有引导我，那末，我必定会成为迷误者。"（第六章，第77节）

神，其地位高于太阳神。太阳神只是他的配偶，而金星神则是他的儿子。由这三个神组成一个小组，称为三神小组。从月神和太阳神这一对配偶生出的其他许多天体，也都被认为是有神性的。

南方阿拉伯人崇拜月神与他们所处的地理环境和生活方式有关。这里地处热带和亚热带，大多是沙漠，雨量稀少，气候炎热。居民大部分以畜牧和狩猎为生。由于白天阳光强、气温高，人的活动要受到难耐的酷热的限制，体力消耗过快，因此十分困难。而夜晚则气候凉爽宜人，是狩猎和放牧的大好时机。但夜晚的活动全赖月光，月亮有光明而无毒热，深得阿拉伯人的喜爱，因此月亮成为他们的依靠和希望，成为他们可敬的大神。

北方阿拉伯人的宗教，具有显著的崇拜太阳的象征①。崇拜太阳的阿拉伯原始宗教，最初可能是从两河流域（幼发拉底河和底格里斯河）的巴比伦传入的。但在巴比伦，太阳神在万神庙中是坐头把交椅的。而传入阿拉伯半岛后，太阳神则降到了月神之下，成为一个女神，是月神的妻子。这是由于月亮崇拜是游牧社会的象征，而太阳崇拜是农业社会的象征。阿拉伯半岛大部分地区是游牧社会，农业晚起而且不普遍，因此太阳神自始至终居于从属于月神的地位。

除了月神和太阳神之外，第三个大神就是由月神、太阳神所生的儿子金星神。这种崇拜可能也源自巴比伦。在两河流域，金星神是爱神兼战神，到了阿拉伯，金星神是一个男神。

除月亮、太阳、金星之外，阿拉伯人还崇拜其他星辰，如天狼星、火星、水星、土星、昴星等，但对这些星辰的崇拜远不如对月亮、太阳和金星的崇拜那样广泛和影响深远。

2.其他自然物崇拜

①《古兰经》中有关崇拜太阳的记载：当他（伊卜拉欣）看见太阳升起的时候，他说，"这是我的主，这是更大的。"当太阳没落的时候，他说："我的宗族啊！我对于你们所用来配主的事物，是无关系的……"（第六章，第78节）

蒙昧时代的阿拉伯人，还崇拜许多自然物。这些自然物主要是：

水。水是生物包括人类绝对不可缺少的东西。在阿拉伯半岛，由于雨水稀少，水就更为宝贵。阿拉伯人把雨水看作救星，把麦加附近的唯一地下水源奉为圣泉。认为是伊卜拉欣之子易司马仪在这里由于干渴而啼哭，足蹬石块，石块下便涌出了泉水。

岩石。岩石在沙漠里也不多见。在阿拉伯人看来，岩石有特殊的色彩和形状，其来历难以理解，因此对它产生崇拜。在克而白天房四周，有许多被供奉的神石。在天房中的一块黑石，又称作玄石，被阿拉伯人当作圣石，凡来天房朝拜的人，都要加以吻拜。

动植物。有些野生植物是阿拉伯人维持生命必不可少的东西，这些植物也因此而成为崇拜的对象。在纳季兰地方有一棵枣椰树，被视为圣洁之树。古代阿拉伯人说那棵树上能收到各式各样的礼物，有武器，有衣服，有布条，都是挂在树上的。另外，阿拉伯人认为有些与月亮有联系或其外表与月亮有些相似的动物如牛、蛇、鹰等，都是神灵，也是他们崇拜的对象。

（二）偶象崇拜

偶象崇拜是阿拉伯人原始宗教后期的形式。他们崇拜的偶象因部落不同而有异，其中流行最广和影响最大的有以下几种。

1.胡伯勒。胡伯勒意为蒸汽、精神、灵魂。这是古代阿拉伯人崇拜的最有势力的偶象，具有人的形象。在它的旁边，放着用以决疑的神签，占卜者用来判断祸福。据传这个偶象是从美索不达米亚传入麦加的，后来成为麦加的主要神灵之一。

2.欧扎。欧扎意为强大的，对它的崇拜流行于麦加以东地区。它与拉特、麦那并列为古代阿拉伯人崇拜的三大女神。其偶象为三棵大橡胶树和圣石等物构成。杀人献祭是其祭仪的主要特点。古代阿拉伯人的宗教仪式有两种，一为祈祷，一为祭祀。祈

祷是精神性的宗教仪式，祭祀则是物质性的宗教仪式。在物质不丰富的蒙昧时代，物质仪式对人、神来说，更比精神仪式显得重要。用人来献祭，比用一般物质更为珍贵。这说明欧扎神的地位很高，势力很大。

3.拉特。拉特意为女神，也是三大女神之一。其偶象是一块吊有各种饰物的白石。主要神坛在希贾兹地区塔伊夫附近，麦加和其他地方的人也都到那里去朝拜和献祭。在这里，砍伐树木，猎取禽兽，杀人流血，都是违禁的。禽兽和树木的生命，与神灵享有同样的权利，都是不可侵犯的。

4.麦那。麦那意为命运，它是司命运的女神，其偶象是一块大黑石，其神坛在麦加和麦地那之间的库达德地区。麦那在三大女神中排行第三，是势力最小的。

另有其他一些神灵，也逐渐变为偶象。月神变为牛形、蛇形或鹰形偶象，太阳神变为人形偶象，金星神则变为小男孩偶象。古代阿拉伯半岛，几乎每一氏族部落都有自己崇拜的偶象。这些偶象有360尊之多，都供奉在麦加城克而白天房之内，在穆罕默德创立伊斯兰教之后，统统被捣毁，只保留了一块黑石（玄石）作为伊斯兰教的圣物，继续让穆斯林朝拜。

（三）创造神安拉

在伊斯兰教产生之前，麦加一直是阿拉伯多神教徒的圣地。阿拉伯人崇拜的诸神，大多都有自己的偶象，在360多尊偶象中，胡伯勒、欧扎、拉特、麦那是影响最大的。但也有没有偶象的神，这就是古莱氏部落的主神创造神安拉。

安拉意为神、上帝。是古莱氏部落首要的神灵，但不是唯一的神灵。蒙昧时期的阿拉伯人认为安拉是造物主，是最高的养育者，是在特别危急的时候可以呼吁的唯一神灵。《古兰经》的下列经文都可以对此加以证明："如果你问他们：'谁创造了天地？'他们必定说：'真主。'你说，'一切赞颂，全归真主！'不

然，他们大半不知道。”（第三十一章，第25节）“当山岳般的波涛笼罩他们的时候，他们虔诚地祈祷真主，当他使他们平安登陆的时候，他们中有中和的人；只有每个狡猾的、孤恩的人，否认我的迹象”。（第三十一章，第32节）“如果你问他们：‘谁创造了天地，制服了日月？’他们必定说：‘真主。’”（第二十九章，第61节）“如果你问他们：‘谁从云中降下雨水？而借雨水使已死的大地复活呢？’他们必定说：‘真主。’你说：‘一切赞颂，全归真主！’不然，他们大半是不了解的。”（第二十九章，第63节）“当他们乘船的时候，他们诚恳地祈祷真主，当他使他们平安登陆的时候，他们立刻就以物配主。”（第二十九章，第65节）“如果你问他们：‘谁创造了天地？’他们必定说：‘真主。’你说：‘你们告诉我吧，你们舍真主而祈祷的那些偶象，如果真主欲加害于我，他们能解除他的伤害吗？如果真主欲施恩于我，他们能扣留他的恩惠吗？’”（第三十九章，第38节）从这些经文可以清楚地看出，蒙昧时期的阿拉伯人把安拉当作诸神中的造物主，但不是唯一的神灵。

作为创造神的安拉，有自己的三个女儿，即拉特、欧扎和麦那。《古兰经》第五十三章的如下经文就是明证：“〔19〕你们告诉我吧！拉特和欧萨（欧扎），〔20〕以及排行第三，也是最次的默那（麦那），怎么是真主的女儿呢？〔21〕难道男孩归你们，女孩却归真主吗？〔22〕然而，这是不公平的分配。〔23〕这些偶象只是你们和你们的祖先所定的名称，真主并未加以证实，他们只是凭猜想和私欲。正道确已从他们的主降临他们。”在伊斯兰教之前，安拉不是一神论者所信仰的唯一神，而是多神教徒信仰的诸神之一，只不过其地位高于其他神，是诸神之首罢了。安拉的这种地位，一直到伊斯兰教产生的前夕都是这样的。就连伊斯兰教的圣先知穆罕默德在创立伊斯兰教之前，也曾经承认在安拉之外，还有拉特、欧扎和麦那三位女神。只是在接到真主的启

示之后，穆罕默德改变了想法，取消了对安拉之外的诸神的承认①。

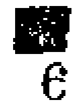
安拉的性质，正象美国东方学者托马斯·李普曼所说的，是“安拉被奉为克尔白——麦加的异教万神殿——的主神，地位超过各个部落和当地集团所崇拜的众小神和偶象。虽然他比其他神高一等，但还算不上独一无二。”②

二、外来宗教及阿拉伯人对它们的改造

随着阿拉伯半岛上商业活动的频繁，阿拉伯人和其他民族的联系也越来越广泛，外来宗教遂传入阿拉伯半岛。犹太教、基督教和波斯琐罗亚斯德教传入阿拉伯半岛，都是阿拉伯文化和外来文化相互撞击的结果。但这些宗教传入后，阿拉伯人并不是原封不动地接受而是进行了程度不同的改造。现分述之。

（一）犹太教

伊斯兰教前数百年，犹太教就传入了阿拉伯半岛。其中犹太教最盛行的地区有两个，即叶斯里卜（伊斯兰教之后改名为麦地那）地区和也门。在这些地区，犹太教经典《旧约》中关于创世、复活、赏善罚恶等教义及经注家用来注释《旧约》的神话传说，都十分流行。在也门，犹太教还曾一度达到国教的尊严地位。



《古兰经》中有不少章节都提到犹太教的情况，如第二章第111节、第113节、第120节，第五章第18节、第51节、第64节、第82节，第九章第30节等等。由于犹太教在阿拉伯人中的传播，使许多阿拉伯人原来不知道的单词和宗教术语，混入阿拉伯语中，如撒旦（恶魔）、地狱、魔鬼等。对阿拉伯人影响最大的，是犹

---

①参阅《古兰经》，第二十二章，第51～52节，第十七章，第74～76节。

②《伊斯兰教与穆斯林世界》，新华出版社1985年版，第8页。

太教的一神论传统。这一传统为后来的伊斯兰教所吸收。

（二）基督教

传入阿拉伯的基督教有两大教派：即景教（聂斯脱利派）和一性教（雅各派）。这两派虽然都是基督教，但其宗教主张并不完全相同。一性教认为，神性和人性合为一性，就是基督。但由于宗教的和思想的动机，又侧重神性而牺牲人性。景教则分基督为神性和人性，而且以为基督在身体、意志、行为三方面具有人的一切特性，与神的一切特性完全分离。景教徒精通希腊文化，曾翻译许多希腊文的学术著作包括神学和哲学著作为叙利亚文，因此被认为是介绍希腊文化到阿拉伯的媒介。

在《古兰经》中，除提到犹太教的大多数章节都提到基督教外，还有很多章节单独提到基督教，如第三章第45节，第四章第157、171、172节，第五章第17、72、75节，第九章第30、31节等等。

《古兰经》还三次提到萨比教徒，这就是第五章第69节，第二章第62节，第二十二章第17节。萨比教徒本是一种拜星教徒，因此中文版《古兰经》译为拜星教徒。但他们则自称是基督教徒。他们居住在下伊拉克的沼泽地区，靠近河流。其宗教仪式，是在出生之后、结婚之前，以及其他不同时机，都要在流水中举行浸礼。礼拜的正向是日中刮北风的方向。

（三）琐罗亚斯德教

琐罗亚斯德教在中国又称祆教、火祆教、火教、拜火教，原是古代波斯宗教改革家琐罗亚斯德所创立的宗教，后来流行于波斯和中亚等地。《古兰经》第二十二章第17节曾提到过拜火教徒，但仅此一见。琐罗亚斯德教善恶二元论的宗教主张在阿拉伯半岛也曾有人信仰。他们认为善端是火、光明、清净、创造、生，其最高神是智慧或主宰之神；恶端是黑暗、恶浊、不净、破坏、死，其最高神是凶神。这种宗教要求教徒通过专门仪式，礼拜圣火。

它与阿拉伯半岛上的多神教有相通之处，因此在传入后也有一定市场。

以上各种宗教，在阿拉伯半岛上都曾广为流传。这些宗教对蒙昧时期阿拉伯人的精神生活，曾经产生过很大的影响。有的宗教在伊斯兰教产生之后，还继续影响过阿拉伯人，只是到后来才逐渐湮灭。

这种影响在伊斯兰教之前最明显的表现，就是在6世纪末7世纪初阿拉伯半岛上所出现的哈尼夫教派。哈尼夫意为"正直的"。这一教派是受阿拉伯原始宗教影响并对犹太教和基督教加以改造而形成的一神信仰者。他们反对多神崇拜，反对偶象崇拜，反对溺婴，没有严格的教义和仪式，不从事布道说教，提倡隐世冥想，独身修炼，以求与神"合一"。这一教派对伊斯兰教有很大影响。

伊斯兰教的创始人穆罕默德，曾受过犹太教、基督教、哈尼夫教派的影响。这位先知12岁时，在随叔父去叙利亚经商的途中，结识了一个叫贝希拉的基督教僧侣。他从这位僧侣那里知道了不少西方罗马社会的新闻和基督教的知识。犹太教和基督教的严格的一神论思想，哈尼夫教派反对多神，坚持一神的信仰，都为穆罕默德所吸收，为他创立伊斯兰教奠定了坚实的思想基础。

三、思想生活的一般趋向

蒙昧时期的阿拉伯人，在思想生活方面远不如同时期邻近民族。那时的阿拉伯半岛孤立存在，人与人之间思想观念交流的机会极其稀罕，相互之间沟通的方式有限而落后。知识贫乏，前途狭窄，完全生活在充满迷信及野蛮的思想中。商业活动出现之后，眼界才开阔起来，思想观念与精神生活也有了相应的改变。

从道德方面来看，最早的阿拉伯人由于疑心充塞，除了迷信怪诞的超自然的事物外，拒绝承认有崇高的事物的存在。"他们

所具有的道德和学术文明观念都是笨拙、未经开化的。他们几乎无法辨别‘纯洁’与‘有罪’，‘合法’与‘非法’，‘文明’及‘野蛮’。他们的生活是狂野的，制度是野蛮的。他们以通奸、赌博及纵饮为乐。‘掠夺’是他们的座右铭，谋杀抢劫则是他们的习惯。他们袒裸相见而毫无羞恶感。在巡绕天房的仪式中，他们的女人甚至一丝不挂。由于对‘威望’的愚蒂想法，他们宁可活埋自己的女儿，而不希望有人成为他们的女婿。父亲死亡后，亦乱伦迎娶其继母。他们对日常衣食住行基本的规范完全无知”①。

信仰多神教的阿拉伯人所认为的最高行为的标准，是匹夫之勇、无节制的豪侠、过分的慷慨、宗族的狭隘、血亲复仇。这些道德，在蒙昧时代的诗人脱尔法的诗中有所反映。诗中说：

族人问道：“谁家子，　独行广漠走荒山，”
我闻言来细思量，　应声急起不彷徨，
长鞭策马往前行，　沙如烈火酷骄阳；
胯下雄骓昂摆尾，　一似娇姬舞罗衫。
我非杜门逃山野，　人求我兮我行善；
贵族会上君求我，　盛宴席前舞杯觞；
芬芳冽酒奉尊前，　劝君痛饮勿徜徉。
乡里聚会争荣耀，　我家贵胄高门墙；
樽前良俦皎若月，　白衣歌女衬红衫；
女儿引吭作高歌，　珠喉玉润声婉转。
娇音再起多凄凉，　哀如母驼悲子殇。
欢乐畅饮无已时，　挥金如土父遗产。
穷奢引起家人恨，　弃我索居如羔羊。
我虽独处名远播，　富家知我贫瞻仰。
君何阻我多欢乐？　君何阻我上战场？

①艾布里阿俩·茂都迪《瞭解伊斯兰》，科威特萨卫米亚1980年版，第48～49页。

如君不能保我千百寿，　我必狂饮欢乐寻死亡①！

从这首诗来看，阿拉伯人的道德标准是丈夫气概和追求荣誉。构成丈夫气概的要素是勇敢、忠贞、大方。而勇敢的程度，竟是以从事劫掠的次数来衡量的。

阿拉伯人还具有享乐主义的性格。他们大部分的思想，贯注在眼前的生活问题上，没有多余的工夫去专心思考来生的问题。正象一位古诗人所说的：

我们逍遥在世间，
不管富人和贫民，
终归空虚的坟茔，
坟外石板盖得严②。

鉴于此，有些历史学家把阿拉伯人作为物质派来对待，说“阿拉伯人可算是物质派的典型人物，用低下的物质的眼光去看待一切事物，一切都是从物质利益打算。阿拉伯人，贪婪成性，没有丰富的想象，缺乏宗教的感情，所关心的只是实际的利益和个人的尊严。”③

阿拉伯人还有酷爱自由的性格。“阿拉伯人是民主模型。其实是一个超过限度的民主模型。阿拉伯人反抗任何权力，如果稍稍限制他们的自由，即使这种限制对他们是有好处的，他们也是不愿意的，必定要反抗的。阿拉伯历史之所以充满罪恶欺诈的记载，就是这个缘故……阿拉伯人这种野蛮难训，不服从权力的性格，也就是阻碍他们不能达到西方文明的最大障碍。他们酷爱自由，如果对他们的自由稍加限制，他们必如铁笼中的困兽一般，

①转引自艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第83～84页。

②希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第119页。

③同①，第36页。

疯狂地奔突跳跃，竭力要打破铁栏，挣脱出来，恢复自由。”[1]

从阿拉伯人的精神生活和思想生活来说，蒙昧时期的人们抽象思维的水平是相当低的，这主要表现在两个方面。

其一是只有哲学的感念，而无哲学的系统。留存下来的蒙昧时代的阿拉伯谚语，是产生于日常生活的一种片断的经验。它用不着多认识宇宙事物，也用不着丰富的想象及精深的研究，只需要关于日常生活的局部经验。这些谚语中有很多表示生活中矛盾的感念，如：“你将狗养肥了，它便咬你。”“你将狗养肥了，它便追随于你。”“好中藏歹”，“妇人饥饿时，别吸她的乳！”“椰枣加椰枣还是椰枣”，“丧子之母，同情丧子之母；”“战争使人变为鳏寡孤独”[2]等等。这些谚语只是对于宇宙现象，偶有所触的一点感念，并没有经过系统的研究，因此缺乏有力的证据。正象阿拉伯谚语所说：“人的优美，在他的口才之中。”“智慧寓于三件事物之中：佛兰克人的头，中国人的手，阿拉伯人的舌头。”[3]“阿拉伯人，无论讲什么，都无暇深思，不事推敲，直感所及，便如受了感召似的，一念之下，意思便涌上心头，言辞便脱口而出。阿拉伯人是文盲，不知书写；是自然人，不受拘束；不以强记他人的学问，模仿前辈的言辞为能事。他们的言辞多半发自内心，出于肺腑，同自己的思路，紧密相通；不矫揉，不造作，不生吞活剥；他们的言辞鲜明爽朗，丰富多彩。”[4]这种一触即出的感念，与希腊人的严密的逻辑推理和波斯人的深思熟虑都是大相径庭的。

---

①艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第36页。

②同①，第68页。

③希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第105页。

④同①，第33～34页。

其二是因果观念薄弱。古代阿拉伯人，对于一件事物的因果关系，不能经过精细的理智研究出正确的答案。这不仅表现于蒙昧时代的文学作品，充满了神话，还表现为阿拉伯人依靠占卜、算命，或者故意惊动飞鸟，以飞鸟的飞向来占卜吉凶。信赖神话和依赖卜巫，成为阿拉伯各部落共同的习惯，而非少数人的信仰。这样，阿拉伯人对事物的解释，就不是经过哲理推论出来，也不能用因果关系把事物联系起来①。

与因果观念薄弱相联系，阿拉伯人还不善于用普遍概括的眼光来观察事物。他们研究事物，只论其特征，而不长于对事物作整体的、全面的研究和观察，不能作出缜密的分析。他们的观察仅限于周围事物，在观察时不会运用深刻的思想，而只能把握住足以能感动人的一点迹象。因此，阿拉伯人只是"盘旋于一件事物的周围，看到的是许多各种各样的珠宝，却没有把它穿成珠宝串"②。

参考文献：

1. 希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版。

2. 伯纳·路易：《历史上的阿拉伯人》，中国社会科学出版社1979年版。

3. 赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，中国社会科学出版社1981年版。

4. 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯——伊斯兰文化史》，商务印书馆1982年版。

5. 郭应德：《伊斯兰教产生前的阿拉伯国家》，《阿拉伯世界》1983年，第4期。

---

①艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第42～43页。

②同上，第47页。

第三章　伊斯兰教的产生及《古兰经》中的哲学

伊斯兰教的产生改变了阿拉伯社会的古老面貌，结束了蒙昧时期，使其进入了一个新的历史时期——中世纪时期。在思想上，改变了阿拉伯人的思维方式，由多神信仰过渡到一神教，由轻视理智到崇尚理智，由野蛮进入文明，由没有学术进入学术繁荣。伊斯兰教是中世纪阿拉伯哲学的来源之一。

第一节　伊斯兰教产生的历史背景

我们在第一章讲到，阿拉伯半岛上的阿拉伯人，大多是逐水草而居的贝都因人——游牧人。在伊斯兰教以前，就有自己的生活方式，而且，尽管非常低下，但也有自己的物质文明和精神文明。

一、商队贸易的繁荣

随着时代的发展和交往的需要，阿拉伯人中逐渐有人开始经营商业。商人们经常耗时数月，驱动着庞大的驼队，携带商品来往于波斯、拜占庭和埃及等国家。阿拉伯半岛当时是欧、亚、非三大洲交通的要冲，是沟通三大洲贸易的重要商道和商品的最重要集散地之一。阵容庞大的驼队，来往于阿拉伯半岛上从汉志到也门之间的商道，从事着运转东西方的商队贸易。在商品经济的进一步发展中，出现了为数不多的繁荣城市，其中以麦加城和麦地那城为最繁荣。尤其是麦加，是当时红海商道上的商业中心，有近2.5万人居住。

二、商道的破坏

到公元6世纪末、7世纪初，波斯同阿比西尼亚（埃塞俄比亚）因为争夺也门而引起了一场战争，致使阿拉伯人的红海商道遭到破坏，使东西方的中转贸易开始衰落。在公元525年以后的100年间，由于东罗马拜占庭帝国同波斯之间的战争，波斯人另外开辟了一条从波斯湾经两河流域到地中海的东西商路，即有名的“丝绸之路”。红海商道上的贸易因此而急剧萧条下去，阿拉伯人的商队贸易由此面临着极大的危机。这种商道的改变和阿拉伯商业的毁灭，进一步加剧了阿拉伯半岛本来就已存在的社会危机。为了挽救阿拉伯社会，为了维护和扩大阿拉伯人的经济利益，阿拉伯人要求把分散的、互相争权夺利的各个部落统一起来，以形成一个强大的统一的民族国家。这种建立统一的民族国家的政治要求，反映在意识形态上，就体现为一种新的一神教的出现。这样，伊斯兰教产生的时机已经成熟了。历史的发展充分证明，伊斯兰教是形成阿拉伯统一局面的动力。正象印度尼赫鲁大学中文教授谭中所说，应把大乘佛教看成一种帝王统一局面的思想动力一样①，这是历史的必然。

第二节　伊斯兰教的产生

为了形成一个强大的、统一的阿拉伯民族国家，需要建立一种统一的宇宙观，将阿拉伯人的思想从多神崇拜中扭转过来。政治统一局面的形成首先要求把统一哲学、统一宗教的任务提到议事日程上来。伊斯兰教正是在这样的历史前提下应运而生的。

一、穆罕默德的早年经历

伊斯兰教的创始人穆罕默德，于公元570年3月20日诞生于阿

①谭中《评吕澂的〈印度佛学源流略讲〉》，《哲学研究》1986年第2期。

拉伯半岛麦加城东商道旁边的一个小商人之家。其父阿布杜拉（意为安拉的奴隶），是古莱氏部落人，其母为麦地那另一部落的名门淑女阿美娜。穆罕默德出生的时候，其父已经死于经商的途中，因而成为遗腹子。穆罕默德，意为受人称赞的人。到6岁时，母亲阿美娜也去世了，穆罕默德便由祖父阿布杜勒·穆台列卜抚养。两年后，祖父又去世了，便由其叔父艾布·塔列卜抚养。

12岁时，穆罕默德随叔父去经商，踏上了人生的征途。途中，他结识了一位名叫贝希拉的基督教僧侣。从这位僧侣那里，他知道了不少西方罗马社会的新闻和基督教的有关知识。后来，他又随商队往返于巴勒斯坦、叙利亚一带，到过不少世界闻名的城市，接触过不少犹太教和基督教的僧侣，从而了解了一些两个相同来源的一神教的教义。以后，穆罕默德逐渐长大成人，由于对社会的广泛接触和阿拉伯古老文化的熏陶，他成熟起来。宇宙间奇妙的自然现象激发了他的幻觉，他常常仰望着湛兰湛兰的天空，入神地冥思苦想：主宰宇宙的伟大神主在哪里？

据历史资料记载，穆罕默德人格极为高尚，从不说谎，说话很有礼貌，在与人交往时坚持公平正直的原则。他不酗酒，不赌博，对人类充满了慈爱，因此他成为那时社会中的纯朴化身。大家都叫他艾敏，即最可信赖的忠诚的人。人们都赞赏他的崇高完美的人格，把他称为海上明灯，乱石中的美玉。这为他以后赢得群众，打下了良好的基础。

二、穆罕默德创立伊斯兰教

叔父和穆罕默德的微薄收入，维持不了叔父家众多人口的生活，叔父便想给穆罕默德找一个收入多一点的工作。后来，听说麦加城中的一位女富商赫底澈要雇一个男伙计，叔侄俩商量，要去试试。这位富商是一个风流美貌的女子，曾先后嫁给两个富

家，但两个丈夫都先后去世了。这时她已是40岁的人了，但由于她的美貌和财富，向她求婚的人络绎不绝，而她都一一回绝，矢志不从。然而，由于年龄渐大，她已不愿再外出奔波，就想在自己的本族古莱氏部落中找一位忠实、聪明、能干的小伙子，当自己的代理人。穆罕默德已经25岁，一下子就被赫底澈看中，当了她的代理人。穆罕默德很走运，第一次被派去叙利亚经商，便为赫底澈赚了一大笔钱，从此便改变了他苦难生活的航向。后来，他逐渐博得了赫底澈的爱情，他们传奇式地结了婚。

妻子是个思想开放的人，结婚以后，穆罕默德有了财富和地位，成为麦加城里一位很有名望的人。因此，他有闲暇去研究自己感兴趣的问题了。从25岁到40岁，是他创立伊斯兰教的准备时期。这期间，他经常独自退隐归山，远离俗嚣，日夜冥想。在吸取犹太教和基督教的一神教义的基础上，正式揭开了伊斯兰教革命的序幕。他正式向人群宣布：你们所崇拜的偶象是虚假的，从今而后不要再膜拜。没有任何人或星星、树木、石头及灵魂值得崇拜。整个世界及它所包含的事物都属于万能的真主，他是造化之主，我们的养主。

第三节　伊斯兰的意义和《古兰经》

穆罕默德所宣布的这种新的宗教被称为伊斯兰教。

一、伊斯兰的意义

伊斯兰（Islam）本是阿拉伯文，其字面意义为谦逊、降服、归顺、服从、和平、纯净等意义。从宗教意义上来说，伊斯兰就是对真主安拉无条件的归顺与服从，归顺安拉的旨意，服从安拉的戒律。而那些归顺伊斯兰教的人，就称为穆斯林。伊斯兰教在中国还有回教、清真教、天方教等旧称，在唐宋时期称为大食法、大食教度。

在吸取古代宗教和犹太、基督两大宗教思想的基础上，伊斯兰教建立起了唯一真神安拉的概念，提出了“万物非主，唯有真主”的命题。伊斯兰教对真主安拉的独一性进行了充分的论证。

第一，宇宙万物是纷繁复杂的，但宇宙的事物不是偶然发生的。宇宙万物这样有条不紊，一定有一个创造者，设计者，控制者及管理者。而谁能创造并掌握这个庞大的宇宙呢？只有万物之主的安拉可以。安拉是永恒的、万能的，是无所不知的，是无时不在、无处不有的。安拉是万物之主，只有这个存在者才可以成为造物主、掌握者及宇宙的管理者。

第二，所有的神性及力量归于一体是必要的，不可能有两个或两个以上具有相同特性和力量的神并存。并存的结果只能产生冲突。必然只有一个主宰万物者。正象同一个地区不能有两个统治者，一支部队中不能有两个司令官一样。如果将力量分配给诸神，例如一个是无所不知的，一个是无所不晓的，另一个则是无所不生的，每个神都有自己独立的领域，宇宙就无法统一。宇宙是不可分的，每个神在执行任务时，将依赖他神，不协调的弊端也就必然发生。如此，宇宙定要四分五裂。所以所有神权及神性必须归一，只有树立了这样的信念，才算经住了理性的考验。这样，安拉独一的概念就正式建立起来了。

二、伊斯兰教的根本经典《古兰经》

这样的思想贯穿在一部伊斯兰教经典——《古兰经》里。这部经典是穆罕默德以安拉使者的名义，在23年（公元609～632年）的时间内，依照当时所发生的事件和社会发展的需要，而断断续续零星口授而成的。最早的一段经文，穆罕默德口授于公元610年斋月的卡德尔之夜，即今本《古兰经》的第九十六章第1～5节。最后的一段经文，是他于公元632年逝世前3个月口授的，即今本的第五章第3节。

穆罕默德在世的时候，《古兰经》没有定本，但每章中各节的编排次序，是他在世时编定了的，而各章的次序，则是圣门弟子们编定的。穆罕默德逝世之后，过了很长一段时间，《古兰经》才由宰德这位著名《古兰经》背诵家，根据人们背记的《古兰经》文，又参考了书本写下的部分经文，经过反复对照，最后才收集成一部成文的《古兰经》。

《古兰经》全书分成114章，每章又分成各不相等的若干节，共6236节。《古兰经》文分别颁降于麦加和麦地那两地。在麦加颁降的有82章，在麦地那颁降的有20章，另12章则是在两地共同兼有的。有的节是麦加的，有的节是麦地那的。总的看来，麦地那的各章较长，麦加的各章较短。其内容各有侧重，但也有不少是重复的。

第四节 《古兰经》的哲学基础

《古兰经》虽然涉及到广泛的内容，但全书的哲学基础是一致的。可以说，对真主安拉的知识和信仰真主，构成了伊斯兰教的真正基础。

一、一切来自真主认识的形成

对一切来自真主的认识是怎样产生的呢？

伊斯兰教的经典解释者们这样认为，当我们环顾四周之时，发现每个家庭都有一个家长，每所学校都有一位校长，每座城市都有一位市长，每个省都有一位省长，每个国家都有一个元首。同时，人们日常所使用的每件器物，都是某位生产者工作的结果，每件艺术精品，也都是每位艺术家花费心血的力作。当人们在看到大自然的那种神奇而迷人的美景，无边无际的天涯和那遥不可及高不可攀的冥冥苍穹，没无止境而又井然有序地交替着的白昼和深夜，日月星辰有规律的运行，有生物和无生物构成的这

个世界，以及人类生生不息一代一代地繁衍绵延之时，便想去探知人们所赖以生活并且尽情享受的这个世界的创造者是谁[1]。

他们还认为，宇宙间的万物都是在极有秩序的情况下，各成其形、各行其道，并且已经如此地存在了上千万年的岁月，能说这一切的一切只是偶然的巧合吗？人在生活中可以为自己的生存而制定计划，而人类自己本身的存在和整个宇宙万物的生生不息，必然也都是根据某项有计划的方针而来。于是，他们进而认为，在人类躯体存在的背后，有一股"拟定计划的意志力"，世界上有一个独一无二的大意志，致使万物从无到有，并且使它们一直保持着有秩序的生息和运行。这个力量是宇宙间所有的力量中最伟大的，他的名字就叫做安拉。

安拉既不是人，也不是动物或植物，更不是任何一种偶象。他不是太阳，不是月亮，因为这些东西都是被造的。安拉是整个世界的创造者，是万物的最高的极致。《古兰经》中对安拉的这种造物主的本性进行了描绘。如：

> 真主为你们创造黑夜，以便你们安息；创造白昼，以便你们观看；真主对于人类，确是有恩惠的，但人类大半不感谢。那是真主，是你们的主，是万物的创造者；除他外，绝无应受崇拜的。你们怎么如此悖谬呢？否认真主的迹象者，就是这样悖谬的。真主为你们以地面为居处，以天空为房屋，他以形象赋予你们，而使你们的形象优美，他供给你们佳美的食品。那是真主，你们的主。多福哉真主——全世界的主！他确是永生的，除他外，绝无应受崇拜的，故你们当祈祷他，诚心顺服他。一切赞颂，全归真主——全世界的主！（第四十章第61～65节）[2]

> 真主为你们而制服海洋，以便船舶奉他的命令而航行，以

①哈穆达·阿布德拉提《伊斯兰精义》，科威特1983年中文版，第14页。
②引文均据中国社会科学出版社1981年版《古兰经》马坚译本。

便你们寻求他的恩惠，以便你们感谢。他为你们而制服天地万物，对于能思维的民众，此中确有许多迹象。（第四十五章第12～13节）

真主安拉作为全世界最崇高的养主和宇宙万物的创造者，是不同于万物的，人们只能通过参悟反省和沉思默想才能去领悟他。

二、真主的特性

这样，伊斯兰教就树立起了安拉的绝对权威。一切的完美和绝对的仁慈都归于他，而且没有任何缺点和过失可以加之于他。安拉有如下一些特性：

1.安拉是独一无二的，他没有配偶或子嗣，他未产，亦未被产，他永远都受到万物的祈求和仰赖，无开始，无终止，无一与他对等的。（参见《古兰经》第一一二章第1～4节）

2.安拉是至仁至慈的，是万有的保障，是公平的至尊的主。他是万物的创造者和监督者，是万物的起始者，也是终结者，他能使人生，能使人死。他是无时不在，无处不有的，他是无所不在的永恒的唯一真神。（参见《古兰经》第五十七章第1～6节；第五十九章第22～24节）

3.安拉是慈爱的，是万物的供养者，他是慷慨的，也是和蔼的；是多恕的，也是温和的；是宽容的，也是特慈的；是独一的，也是公正的。（参见《古兰经》第三章第31节，第十一章第6节，第三十五章第15节，第六十五章第2～3节）

简言之，安拉是独一无二的，并且是永恒不灭的，他无形体，是整个宇宙的创造者，是万主之主，万王之王。他无处不在，无时不有，没有开始，没有结束。他对自然万物和人类的恩典，是数不清的。这样的安拉，正是独立于人的意志之外的绝对精神本体。这样的绝对精神本体安拉及安拉与他创造的人之间的关系，就构成了整个《古兰经》的哲学基础。

第五节 《古兰经》的基本概念

《古兰经》在宇宙观、宗教观、道德观、价值观方面，提出了一系列基本概念。这些概念同时也是整个伊斯兰教的基本概念①。

一、宇宙观方面的基本概念

《古兰经》中宇宙观方面的概念，主要是关于人类在宇宙中所处的地位，人类的潜在能力和人与自然界万物之间的关系方面的。

天地

天地即指整个宇宙，都是安拉所创造的。安拉首先创造出大地，创造出大地上的山岳，大地上众生的食物。然后在两日内创造出七层天，并以众星点缀最低的天。总之，天地即宇宙中的一切，都来自于安拉，都为安拉所造。

人

人也是由安拉所造的，是安拉在世界的代位者。安拉最初创造出亚当与夏娃，然后由他们二人又创造出众人。知识是人所独有独享的天赋特权，人有自由意志，有思想、潜力和分辨是非的能力。人只是在安拉对他们考验期间在地上生活，最终还要回到真主的阶前并按照在世间的行为接受审判。人有自己的尊严，这种尊严并不因为种族、肤色或阶级的不同而有差别。人与人之间是平等的，男人与女人在能力和道德上都是一样的。人类可以随意利用世界上的资源，宇宙间的一切都是安拉为人类创造出来的，但所有权却是归安拉的。

①以下概念参见哈穆达·阿布德拉提《伊斯兰精义》，科威特1983年中文版，第57～115页。

生命

生命是安拉赐给世人的，安拉是唯一能将生命取回去的权威者，其他任何一个人都没有权力去毁灭一个生命。因此，《古兰经》明文规定：禁止任何方式的自杀和自我摧残。生命被认为是一段旅程，是“后世”的永恒生命的一个开端。对生命的最佳运用，就是遵照安拉的教旨过日子，并使它成为迈向未来的永恒生命的一段安全可靠的通道。

宇宙和人都是安拉创造的，人是安拉的创造物、臣民和仆人。人在宇宙中的位置就是如此的。

二、宗教观方面的基本概念

宗教

伊斯兰教认为，宗教不仅是一种精神方面与知识方面的必须品，同时也是一个社会乃至一个世界所不可或缺的要件。它要指引世人，提高世人的道德水准，使世人认识安拉，认识自己以及认识宇宙间的其他事物。

宗教可以满足人们精神上以及适度的物质上的需求，解开人们心理上的结，提高人们的灵感，制约人们的欲望及整个的生活方式。它教人去学习与忍耐，真挚与诚实。使人具备抗拒恐惧的能力及抵制精神的丧失。能做到上述这些，才算是真正的宗教，否则就不是宗教。《古兰经》认为，严格意义上的宗教只有一个，那就是伊斯兰教。

信仰

信仰这一概念在《古兰经》中的全部意义，是借以积极的行动、建设性的观念、努力不懈和自强不息的态度而获得的一种幸福快乐的状态。《古兰经》对信仰的规定是：诚信真主安拉、诚信安拉所颁降的《古兰经》，诚信安拉所差遣的天仙，诚信安拉所差遣的至圣先知穆罕默德为止的列位圣人，诚信末日的最后审

判、诚信来世、诚信安拉具有无尽的智慧和无尽的知识。只有具备了上述条件的人才可算作是有信仰的人。信仰的真正意义在于使伊斯兰教深切而又积极地深入到穆斯林生活的每一层面之中。根据伊斯兰教教义，真正的"信仰"对于一个人的精神与物质方面的命运、以及对他个人的社交举止、政治行为乃至经济生活等方面，都有着决定性的影响。

虔敬

虔敬要求人们正当地运用理智，去领悟并把握安拉的真理与生命的意义；正当地使用钱财，无论在何时都要把钱财花费在真主的道上；正当地使用精力与体力，谨守拜功。同时，需要一种高度的自制力去控制一己的愤怒与情绪，一种宽恕与忍耐的道德修养，以及劝请有罪之人悔改并重返真主之道的热忱。简言之，虔敬就是要人们自觉成为一个有真实而纯正的信念的人，一个有志向有品德有勇气的人，一个走在真主的道上的人。

三、价值观方面的基本概念

平等

在伊斯兰教的价值体系中，一项基本的要素就是平等的原则。在安拉的面前，所有的人都是平等的，当然这种平等并不是绝对的相等，在人与人之间存在着诸如能力、禀赋、企图、雄心乃至财富等诸方面的差异。但这些差异本身并不能成为导致某一个人或某一种族要比另一个人或种族优越的绝对条件。种族、肤色甚至社会地位的差异，都只不过是偶然的，并不能影响一个人在安拉面前的真正品位。

正义

正义必须以坚定的信仰与长期不断的实践为基础，并要涵盖一个人的思想与行动，进而延伸到他个人的私事和他所参与的公务之中。树立了正义的基本概念，穆斯林就会使得一个人无论处

于什么环境都能保持公正，会为整个社会的每一阶层带来安全保障，为一个国家带来团结的向心力，并为国际社会带来光明的希望与和谐的气氛。

自由

自由需要植基于下列基本原则之上：第一，人的良心只听命于安拉，每个人都是直接对安拉负责，而不需要任何中介。第二，每个人都需要本人亲自为自己的行为负责，而且也只有他本人才有权利和资格去收获他辛勤工作所得的果实。第三，人有为自己作决定及作出正确的选择的责任。自由实际上是一项自然的权利，一项精神上的特权，一项宗教上的责任。在自由概念的架构当中，没有任何宗教迫害、阶级斗争、或者种族偏见存在的余地。每个人的自由与他的生命是同样神圣的，自由与生命同等。

四、道德观方面的基本概念

道德

伊斯兰教的道德规范涉及人与真主之间的关系，人与他的同胞族类之间的关系，人与世界上其他万物之间的关系。穆斯林与真主安拉之间的关系，是一种爱与服从的关系，人对安拉是绝对的信任、坚定不移与积极主动地侍奉的关系。对自己族类同胞的关系，必须以仁慈善意去对待亲人、关怀邻居、尊敬长者、体恤年幼者、照顾病患者、资助贫困者、鼓舞沮丧者、同情悲伤者、祝福幸福者、容忍迷误者、宽恕无助者，等等。

美德

美德分为命令性的、建议性的和许可性的三大类。命令性的美德是非遵守不可的，它带有拘束性的指令。建议性的美德是应该遵照去执行的，有些是对穆斯林的要求，有些则是穆罕默德的格言，以推理的形式向人进行劝告的。许可性的美德范围很广，任何不以明令禁止的都是许可性的美德。

邪恶

邪恶分为两类，即绝对禁止的行为和令人厌恶的行为。绝对禁止的行为是要求穆斯林绝对不允许作的行为，如：

1.所有各种会令人兴奋或晕醉的酒类饮料；

2.猪肉及其制品、用利爪或牙齿杀害其他动物的野兽、掠食的鸟兽、爬行类的动物，其他非偶蹄的动物，以及未经屠宰而致死包括自己死亡的鸟、兽肉及其制品，以及一切动物的血；

3.各种形式的赌博；

4.婚姻生活以外的性关系，以及所有在大庭广众面前有可能招惹诱惑、挑激欲念、引起怀疑、甚至显示粗鲁下流的言谈、举止、仪态、以及服饰。

令人厌恶的行为，是以某种方式，明白的或含蓄的，表示出它是令人厌恶的行为，一般需要社会或个人自行作出判断。

《古兰经》中还有其他一些常用的概念，但与哲学关系较紧密的，以上述各项为其要者。

第六节　《古兰经》的影响

在伊斯兰教产生以前，阿拉伯人原是一个无名的民族。在《古兰经》以前，阿拉伯人并无书籍，也没有系统的成体系的哲学思想。有了《古兰经》，阿拉伯语才成为一种有力量的语文，伊斯兰教才成为一种世界性的宗教。《古兰经》不仅对阿拉伯人的思想生活产生了决定性的影响，而且传播到欧、亚、非三大洲之后，对许多民族的思想，都发生了很大的影响。

19世纪的著名德国诗人歌德曾说：“《古兰经》是百读不厌的，每读一次，起初总觉得它更新鲜了，不久它就引人入胜，使人惊心动魄，终于使人肃然起敬，其文体因内容与宗旨而不同，有严正的，有堂皇的，有威严的——总而言之，其庄严性是不容否

认的……这种经典，将永远具有一种最伟大的势力。”①

一、《古兰经》的历史贡献

《古兰经》里面包含着伊斯兰教深邃而完整的神学哲学思想体系。在世界三大天启宗教犹太教、基督教、伊斯兰教里，伊斯兰教是最晚起的宗教。但作为伊斯兰教经典的《古兰经》，是集犹太教和基督教之大成的产物，同时也有阿拉伯人自己的独特创造。在《古兰经》的概念体系中，有三个概念即是伊斯兰教对世界宗教思想的特殊贡献。

一是关于真主安拉的概念。这一概念既不同于犹太教摩西时代的耶和华，也不同于琐罗亚斯德教始祖的善恶双重化身，更不同于佛教的菩萨概念。安拉是无形体的创造者，供给者，保护者。他的主要属性是既是权力的象征又有仁慈和怜悯的性格。

二是关于人的概念。人没有原罪，每一个人生下来都是自由的，每个人都是直接对真主负责，而不需要任何中介物，即使象穆罕默德那样的先知，也是一个和别人一样的凡人。这就是说，人在本质上是平等的，在真主面前人人平等。这一点和基督教所提倡的原罪说彻底划清了界限。

三是关于人类皆兄弟的观念。一切人都平等，都是兄弟，身世和地位无关重要，主人和奴隶，贵族和平民，国王和乞丐，都是平等的兄弟关系。

二、《古兰经》对后代人影响

由于《古兰经》的缘故，阿拉伯人的思想水平得以提高。《古兰经》鼓励人们观察宇宙万物的现象，称观察大自然奥妙的学问为智慧，这对提高阿拉伯人的思维水平有很大的促进作用。

---

①转引自马坚《古兰经简介》第7页，载《古兰经》，中国社会科学出版社1981年版。

因此。《古兰经》从颁降以后，日益受到穆斯林们的尊崇和爱戴，并渗透到阿拉伯社会生活和思想的每一个层面，以致每一个阿拉伯哲学家，不管他是唯物的还是唯心的，世俗的还是宗教的，都毫无例外地要受到《古兰经》的影响。

总之，以《古兰经》为旗帜的伊斯兰教的产生，开创了阿拉伯世界历史的新的一页。在这一旗帜下，阿拉伯人实现了空前的民族大统一，建立了一个横跨欧、亚、非三大洲的阿拉伯大帝国。正象恩格斯所说："伊斯兰教这种宗教是适合于东方人的，特别是适合于阿拉伯人的，也就是说，一方面适合于从事贸易和手工业的市民，另一方面也适合于贝都荧（贝杜因）游牧民族。"① 伊斯教不仅促进了阿拉伯经济和文化的发展，也促进了阿拉伯人哲学思维的发展。在伊斯兰教的旗帜下，阿拉伯人对中世纪的人类文明做出了巨大的贡献。

参考文献：

1.Hammudah Abdalati，《伊斯兰教精义》，科威特1983年中文版。
2.艾布里阿俩·茂都迪，《瞭解伊斯兰》，科威特1980年中文版。
3.艾布里阿俩·茂都迪，《青年在伊斯兰教世界重建中的角色》，科威特1983年中文版。

①《马克思恩格斯全集》第22卷，第526页。

第四章　阿拉伯早期伊斯兰教宗教哲学

阿拉伯哲学是由阿拉伯伊斯兰教宗教哲学和阿拉伯世俗哲学两部分组成的。我们将首先探讨早期伊斯兰宗教哲学。

第一节　伊斯兰宗教哲学的意义和早期伊斯兰宗教哲学的产生

阿拉伯哲学并不等于伊斯兰哲学，那种把阿拉伯哲学和伊斯兰哲学等同起来的说法，是完全错误的。阿拉伯哲学在伊斯兰教创立以前就有过最初形态，而在伊斯兰教创立之后，则是在阿拉伯帝国历代哈里发的征服下，由阿拉伯人、波斯人、埃及人、塔吉克人和其他民族共同创造的。阿拉伯哲学不是纯粹伊斯兰的，因为许多景教徒、基督教徒、犹太教徒、琐罗亚斯德教徒以及其他一些伊斯兰教外人士，也都参与了它的创造。但伊斯兰教作为最初在阿拉伯世界流行的宗教，其宗教律例和宗教世界观在阿拉伯人中又占有十分重要的地位，哲学家也不例外。不管是伊斯兰教宗教哲学家，还是阿拉伯世俗哲学家，都不能绕开它，都受到伊斯兰教世界观或多或少的熏陶。

当然，作为伊斯兰教经典的《古兰经》，是圣先知穆罕默德在吸取犹太教、基督教的基础上编成的，所以在伊斯兰教的创立中，本来就有其他思想的影响，但主要的却是其他宗教思想方面

的影响，而不象后来在哈里发麦蒙时期由于大量地翻译希腊哲学书籍和其他学术著作而形成的对阿拉伯哲学的那种更为广泛更为深刻的影响。

正是由于《古兰经》，阿拉伯人树立了最初的宗教世界观。因此，伊斯兰教在伊斯兰初期是阿拉伯人的主导思想。后来，阿拉伯哲学思想虽又吸取了外来的思想而不断发展，但伊斯兰教在一般阿拉伯人中的统治地位却始终未变。只有阿拉伯世俗哲学家极力想摆脱宗教的束缚，但最后也都无法完全摆脱开伊斯兰教的影响。从这一角度来说，阿拉伯哲学的产生和成长，是一直伴随着伊斯兰教的势力，与伊斯兰教同生共长的。我们必须如实地把伊斯兰教作为阿拉伯哲学的第一个来源，而探讨伊斯兰宗教世界观则是阿拉伯哲学研究所面临的重要的和首要的任务。

伊斯兰教宗教哲学的形成以《古兰经》的颁布为主要标志。在阿拉伯人的心目中，《古兰经》就是人类精神的保障，《古兰经》都是安拉所说的话，而且所有的话几乎都表示存在的意义和真正的本质。《古兰经》对于善辩的阿拉伯人来说，不仅是宗教典籍，而且是差不多300多种学问的源头，如法律学、语言学、历史学、文学、自然科学、天文学、哲学……等等。它所包括的法律、规章、政治、文化和社会制度等方面的内容，也包括对天地的形成、天体的结构、日夜的交替、风的变化、海的奇事、人类创造的奇迹、理智和认识的区别和发展、人类对万物的选择和利用、以及如何提高人类的物质的和文化的生活水平等等方面的内容。只要明了这一点，那我们就不用奇怪，伊斯兰的思想家们何以要把弄懂这部“天书”的真正意义作为自己的第一要务了。

围绕着《古兰经》，伊斯兰教宗教哲学家们对它的内容展开了充分的讨论。这些讨论最初开始于对《古兰经》的注释，由于对经文的理解的不同，就导致了注释的不同。这种释义活动大多出于教义方面的需要，也有出于教法的需要的。但不管是出于哪方

面的需要，这些释义大致上可以分为两种类型，一种是只满足于对经文字句表面意义的理解，阿拉伯人把他们称之为表学派；另一种是并不注重于《古兰经》文句的表面意义而着重于对它的本质的探讨，叫里学派。如果说表学派类似于中国哲学中的训诂派、汉学、朴学，那么里学派则相当于中国哲学中的义理派、宋学。

这两大类型的宗教哲学还可再分为很多学派，而与哲学关系最为密切的学派，主要有以下各种：教法学派、苏非派、伊斯玛仪派、穆尔太齐赖派、艾什耳里派、精诚同志社等。下面，我们就依次来探讨他们的哲学思想。

第二节　教法学派的主要思维方式

教法学又译为教律学、法理学，是伊斯兰教产生之后不久即产生的一门研究伊斯兰教教法知识的学问。教法学所探讨的是与法律条文有关的宗教和社会生活各个领域出现的问题，如宗教基本职责包括诵读《古兰经》、礼拜、斋戒、天课税、朝觐等的问题，然后是社会生活中的婚姻、家庭、遗产继承、契约、证据、商业、奴隶身份以及战争等问题。由于要解决这些问题，就需要以《古兰经》的教训和圣先知穆罕默德的表率作为日常言行的标准。但后来伊斯兰教迅速征服波斯、埃及和东罗马帝国等文明古国的广大地区以后，出现了许多新的情况，是《古兰经》教义所未曾加以规定的，穆罕默德的遗教中也无明文或明文的解释以资参考。于是在阐述伊斯兰教法的过程中，由于对立法原则及教法基础的不同态度，就出现了不同的教法学派。这些学派中对理论思维贡献比较大的主要有三派：意见派、圣训派、逊尼派四大教法学派中的沙菲仪派①。

①四大教法学派是：哈乃斐学派、沙菲仪学派、马立克学派、罕百里学派。

一、意 见 派

意见派又称自决派，因其活动地区在伊拉克，所以也叫伊拉克学派。该派在公元七八世纪曾广泛流行，其代表人物为哈奈斐派的创立者艾卜·哈尼法·哈桑·巴士里（公元699～767年）。该派在制定教法时，主张以自己的意见作为立法的原理，强调执法者的个人意见可以和《古兰经》和“圣训”相辅而行。他们的思维方式，主要是根据《古兰经》，审慎引用“圣训”，对类比和公议的运用比较灵活，而着重运用类比。

类比又译为类推和“比论”，是阿拉伯文al-Qiyās的意译，本意为测量、比较、对比。意见派把类比方法作为创制法律的手段。对于《古兰经》和“圣训”中无明文规定的法律问题，可以根据自己的意见，从中推出一条与具体案情相适应的法律。类比的方法一般是由此例推出彼例，或由多例推出少例，这也就是逻辑学上的类推法；或者是首先求得许多特殊的实例中所共有的原因，然后，把那些具备这些原因的其他实例据此而推论出，这也就是逻辑学上的三段论法。

公议也译作“金议”，是阿拉伯文Ijmā‘的意译。所谓公议也就是全体伊斯兰教徒一致的主张，但全体伊斯兰教徒一致的主张的集中体现，也就是伊斯兰教中最有权威的学者们一致的主张。于是这些权威学者一致的主张和决议，就成为伊斯兰教的一种信条，公议在提出的初期虽有人怀疑其有实现的可能性，但后来终于成为伊斯兰教立法的重要原则之一，在四大立法原则（《古兰经》、“圣训”、公议、类比）中处于第三位，比类比运用得更为广泛。

类比和公议的运用不仅对伊斯兰教法的发展产生了深远的影响，对促进阿拉伯人的理性思维也有较大的作用。

二、圣 训 派

圣训派是与意见派对立的一个法学派，因为主张以《古兰经》和“圣训”为伊斯兰教的立法依据，亦称经典派、传说派，又因为其代表人物多为麦地那人，亦称麦地那学派。该派在理论方面贡献最大的是麦地那教长马立克（约公元715～795年），他同时也是马立克教派的创始人。

该派反对意见派用个人意见解释伊斯兰教经典和法律案例的作法。他们主张，在制定教法时，除依据《古兰经》和“圣训”外，也应该承认麦地那社会中的公议为权威，类比法也可以运用，同时，还应以麦地那人的传统和习惯为依据。

圣训派在思维方式方面比较突出的地方，是采取了中庸即调和或融合的方法论。他们不仅用“圣训”来注解《古兰经》，不仅把阿拉伯部族的许多法律概念和法律原则融汇到《古兰经》注和新收集到的“圣训”中去，而且还将许多外来法律的要素，其中包括罗马法的要素，输入到伊斯兰教法的规范体系中来。甚至希腊哲学也对伊斯兰教法的研究产生了很大的作用，“亚里士多德的意见——美德居于太过和不及的中央——颇受伊斯兰教正统派[①]的欢迎，一则因为‘古兰经’中有类似的教训，再则因为伊斯兰教的教律大概倾向于相反的两极端的调和”[②]。这种调和的方法论对以后的阿拉伯哲学产生过极大的影响。

三、沙 菲 仪 派

沙菲仪派是伊斯兰教正统派四大教法学派之一，因创始人沙菲仪（公元767～820年）而得名。沙菲仪出身于麦加的古莱氏部族哈希姆家族显贵之家，生于巴勒斯坦，后迁居麦加。青年时代

①伊斯兰教正统派指逊尼派，意见派和圣训派都是逊尼派中的神学支派。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第33页。

曾投奔麦地那马立克教长门下，并同时向其他圣训派学者学习，后又在伊拉克向意见派的教法学家学习，晚年则迁居埃及，致力于传播自己新创的学说。

沙非仪派强化了伊斯兰教法的理论基础，认为安拉的旨意和人的思辨一样具有合法性。该派在制定教法时，吸取意见派和圣训派两派的理论精华，并游离于两派之间，奉行比圣训派更为彻底的中庸之道，更广泛地使用公议，但对类比法则提出严格的规定。他们在法学上的最大贡献是正式确立了伊斯兰教的四大法源：《古兰经》、"圣训"、公议、类比。他们强调了《古兰经》在法律上至高无上的地位，主张无条件地承认"圣训"，并以它为法律和教义的基础和根据。他们提倡全体穆斯林的公议，反对仅采用伊斯兰法学家的公议。该派在思维方式方面，更系统地强调了类比法的运用，主张类比的逻辑严密性和形式上的连贯性，而对意见派仅凭个人意见而作任意性类比的作法则表示反对。他们的中庸方法论，既强调借助思辨推论，又主张不贬低《古兰经》和"圣训"在教法中的地位。这种方法论对整个阿拉伯哲学都有广泛而深刻的影响。

上述三派作为教法学家在阿拉伯哲学史上并不占有十分重要的地位，但他们在阐述自己的法学思想时，都提出了一些思维方法方面的问题。这些理论不仅在早期伊斯兰教中产生过积极的效果，奠定了伊斯兰教法在新的历史条件下赖以发展的理论基础，而且对启迪阿拉伯人的思辨能力也有一定的作用，很多阿拉伯哲学家都受过他们的这些方法论的影响。

第三节　苏非派的哲学思想

苏非派是伊斯兰教中的一个神秘主义派别，也是伊斯兰教中的异端派。该派的命名，最为著名的观点是认为由于他们穿着俭

朴的羊毛布衣而得名。也有一种观点认为得名于清净，因为他们抛弃欲望而使心灵纯洁清净①。前一种观点来自于阿拉伯文苏非（sufi），意为穿羊毛衣的人，由于这派经常穿着粗制的毛料衣服，以示生活质朴，故名。后一种观点则来自于阿拉伯文萨法（safā），意为清澈、纯净，由于他们一心向着神灵，渴望高尚，主张灵魂的纯洁真诚，故名。

苏非派产生于公元7世纪末期，到公元11世纪一直很盛行，就是现在，也还有一些信徒。从公元7世纪到11世纪这段时间，苏非派经历了三个发展阶段。7世纪末到8世纪中叶，该派成员以《古兰经》中提倡苦行的经文为依据，又吸收了外来的新柏拉图主义、印度瑜珈派的一些思想学说，创立苏非派，其代表人物为阿布·哈希姆（公元？～778年）。他们和一般阿拉伯人重视金钱和物质享受的传统完全不同，在他们那里，金钱是微不足道的，重要的是自身的清正。清贫、坚忍、苦行、禁欲，使他们专注于内心的精神修养而不讲究外表的打扮，这种简朴的羊毛布衣的穿着便于他们席地而作和随处卧倒，便于经常的流浪生活。苏非派中的某些成员，甚至可以吃玻璃、走炭火，或吞火焰、食活蛇，或以针、剑扎刺肉体，或以音乐伴奏狂舞，这些行为颇类似于印度瑜珈派，目的在于通过这些过激行为获取一种超自然的能力，以求得最后在达到神人合一的瞬间出现一种快感。中国战国时代墨家子弟摩顶放踵，“墨子服役者百八十人皆可使赴火蹈刃，死不还踵”（《淮南子·泰族训》），与苏非派也有很相似的地方。这一阶段，苏非派还没提出什么系统的思想，他们的行为含有对倭马亚王朝统治者奢侈腐化的生活的不满和消极抗议。

公元8世纪中叶以后，苏非派进入第二阶段，代表人物有拉比阿（公元？～801年）、比斯塔尼（公元?～874年）、哈拉智

①参阅杰米耶·索里巴《哲学辞典》，黎巴嫩作家出版社1982年阿拉伯文版。

（公元858～922年）等人。这一阶段，苏非派以神秘主义为特征，提倡神秘的爱、泛神论、神智论等思想，提出了一些较系统的理论。11世纪时，伊斯兰教最大的权威安萨里进一步发展苏非派的思想，将神秘主义纳入伊斯兰教正统教义。关于安萨里，我们将在后面设专章讨论。有关苏非派的思想，这里主要是讨论第二阶段的，他们的思想是反对理性主义的，因此和主张唯理论的穆尔太齐赖派是针锋相对的。他们的观点，主要有以下三方面的内容。

一、神秘主义

禁欲主义和苦行主义是苏非派的修行方法，但他们修行的目的，并不是企图在来世获得真主的报酬，而是想通过修行，来认识真主，喜爱真主，最后达到与真主联合为一。哈拉智所说的："我就是真主"，"这长袍里只有安拉"①，"我即我所爱，所爱就是我；精神分彼此，同寓一躯壳；见我便见他，见他便见我"②，就是他们所要实现的最高理想。

苏非派对真主的这种认识，是凭借个人灵魂的闪光而获得的一种神秘的直觉，而不是通过理智或公认的圣训而求得的对于真主的认识③。他们主张人生的目的不是别的，就是接近真主，爱慕真主。对于真主，每个人都希望能够获得亲身的、直接的亲近和更亲切的经验。"他们要亲近真主必须有若干象征的行为和联络天人的导师。这些导师努力发现那些象征的行为中所包藏的机密，而用以传示他们的高足弟子，并于宇宙万有的阶级中为自己采取一个居间地位，以联络真主与人类为己任。"④由此，他们便经常发生诸如吃炭火、走玻璃等类过激的行为。

---

①②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第55、56页注释。
③参见希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第516页。
④同①，第54页。

他们认为，除真主的本体、名称和行为外，别无任何物的存在。苏非派只承认他们心中随时涌起的对于真主的向往和思慕等情操是实在的。在他们看来，真主是永恒的美，而达到真主的道路则是爱。这种爱是精神的爱，要摒弃一切肉欲而专注于精神，所以他们主张苦修、禁欲。因为尘世生活中的荣华富贵会使人在爱真主的过程中分散精力，丧失功效。他们的学者在“思念其‘所爱’的时候，把感官和想象所显示的种种事物完全抛弃，以免分心；他们把一切可感的和可想的事物集中在一个焦点上”，以致于他们“嫌感官太多，足以扰乱他们的幸福”①。就这样，爱变成苏非派神秘主义的精髓。

二、神 智 论

神智论是苏非派的认识论。神智即神秘的知识，它是基于神对人的影响而获得的一种知识。它所探讨的是关于神的知识，实际上也就是真主本身。

苏非派认为，只有入神才能真正认识真主。“他们主张只有凭借个人的直觉，即修炼者个人亲身的、直接的、内心的经验获得知识，这是通过修炼者在一定时期的冥思默想所达到的入迷（Wajd）状态引起的。苏非派把入迷或精神经验看作高于宗教的礼仪实践（这正是正统派所强调的）。入迷意味着人的思想、精神、心灵达到完全忘我的境界，其最终目的则是‘寂灭’（fana）和‘永存’（baga）。只有达到‘寂灭’和‘永存’时，才是认识上达到了真理（hagg，在苏非派看来，真理是神的别称，也就是达到了神），亦即人得以与神溶合为一。”②而要达到神人合一的境界，修炼者又必须经历七个阶段（忏悔、禁欲、断念、贫穷、忍耐、信主和满足）和十种状态（冥想、近主、爱慕、畏

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第56 57页。

②金宜久《试论苏非派的哲学思想》，《外国哲学》第6辑，商务印书馆1985年版。

惧、希望、亲密、隐静、凝视、确信），才能探求知识，寻得真理，达到目的。“在苏非派的神秘的神智哲学运动中，新柏拉图主义获得了独特的理论与实践的反映。这个学说的基础是禁欲主义和直观的自我深化的思想以及对唯理论认识方法的否定”①。他们认为，人的知识是基于真主对人的影响而获得的，所以是神智。因为这种知识的获得，是真主通过自身的神智使人认识真主。除了真主赐予人的神智以外，不存在其他知识。所以，这种知识完全是直觉的内心经验，它脱离人的实践和一切感性活动，纯粹是内心修炼的纯精神活动。在这种纯精神的活动中，理性主义是不占有任何地位的。

苏非派的神智论与我国宋明理学中对天理体认的理论，如陆王心学主张内心自觉，强调通过内心修养去体认天理的思想是很相似的。

三、泛 神 论

苏非派肯定真主的存在并主宰万物。他们认为，只有真主是存在的，真主的存在是借其本体而自足的。而宇宙万物在本质上则并不是真实的存在，其存在不由其本体，不借其本体，不因其本体，不赖其本体，而只不过是真主的若干状态中的一种状态。但苏非派又无法否认外部世界的现实性和客观性，他们就想方设法把外部世界解释成真主的一种反映，认为真主这一绝对实体存在于世界万物之中，并通过万物反映出来。所以他们说：“真主存在于万物”②。就是说，真主只有通过它自身所创造的万物才得以显现，这样真主也就遍布于一切事物之中，存在于一切事物之中了。

---

①奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1960年版，第57页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第55页。

真主虽然遍布于万物之中，但万物却不等于真主。万物还是由真主创造，并且都应该还原为非真实存在的最初状态，即在真主的精神中的原初状态。真主和万物之间的区别是，万物“从现象上来说，它光怪陆离、千差万别；从本质上来说，它是虚幻的、存留的时间是短暂的、易逝的”①，而真主则是真正永恒不灭的。

真主不仅存在于万物之中，还存在于人身上。因此，认识人自身，也就可以认识自己的主宰真主。照此继续推论，人人也就都成了真主的体现。这无疑等于宣布人就是真主，从而也就会否定真主。这样，苏非派的泛神论也就走上了反对伊斯兰教正统教义的道路，所以泛神论“个别地方甚至着了无神论的边际”②，如果从有些苏非派成员关于人就是真主的言论来看，确实是接近无神论的。

第四节　凯拉姆学派中的穆尔太齐赖派

凯拉姆学派是伊斯兰教教义学派，它就是同伊斯兰的经院哲学相类似的阿拉伯神学的形而上学，实际上也就是伊斯兰教的经院哲学。它又被称为伊斯兰教的神学辩证学派，或简称为辩证学派。

凯拉姆是阿拉伯文al-kalām的音译，其字面意义是“话”、“语言”。对这个词的非字面意义上的最早使用，是为了证明真主的德性，而这也正是凯拉姆学的本质。

在凯拉姆学派的学者看来，《古兰经》中全面地记载了真主的语言。但起初学者们仅拘泥于真主语言的字面意义，后来凯拉姆就逐渐演变成一种学问，以探讨真主的德性为中心。而在真主的诸德性中，独一性又是最主要的德性，“万物非主，唯有真

①金宜久《试论苏非派的哲学思想》，《外国哲学》第6辑，商务印书馆1985年版。
②《马克思恩格斯全集》第7卷，第413页。

主”，因此，凯拉姆学又被称为“认主学”，因其核心问题是探讨真主的独一和德性的。也可称为“讨赫德学”，讨赫德是阿拉伯文al-Tauhid的音译，字面意义是统一。从事该学问研究的人，有时被称为“穆台凯里姆”，即辩证学家，有时又被称为“讨赫德”学家，即认主学家。

凯拉姆学派可以分出一系列派别和历史阶段，其中最主要的派别是穆尔太齐赖派。

穆尔太齐赖一词含有“分离”的意思，在伊斯兰初期所表示的意义是：当一个人看见两党相争之时，他自己尚没有一定的见解，或因为双方都越出正轨，他自己采取中立的态度，不愿参加任何一方面的争执和战争，这样的人就叫做穆尔太齐赖[①]。后来，穆尔太齐赖演变为一个学派，专指那些传统信仰即伊斯兰教正统派的分离者，也就是那些主张自由讨论伊斯兰教宗教信条，并对这些信条表现出一定的怀疑主义观点的穆台凯里姆分子。该派出现于公元8世纪，延续至12世纪。他们是伊斯兰教中有独特的自由思想的人，是提倡理性认识的唯理论者。该派的早期代表人物是瓦绥勒·本·阿塔（公元699～748或749年）和伊本·欧白德（公元699～761年）等人。他们在巴士拉因与自己的老师哈桑·巴士里（公元642～728年）在穆斯林犯了大罪是否仍可以成为信士的问题上发生争论，于是离师而独立成派，但他们在思想上并没有太多的建树。后来，伊本·胡载里（公元753～850年）、奈萨姆（公元？～845年）、查希兹（公元？～869年）和穆阿迈尔（公元?～约840年）等人接受了古希腊罗马哲学和科学的一些因素，提出了一些颇有价值的思想学说，成为伊斯兰教中用哲学研究神学的开创者。该派在伊斯兰教中属于什叶派，在公元9世纪初叶曾备受推崇，盛极一时，而在其中叶、又被宣布为非法。

---

①艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第304页。

该派的思想至今在一部分什叶派中仍有很大影响。

穆尔太齐赖派的哲学思想，主要有以下几个方面的内容。

一、真主的本质与属性

穆尔太齐赖派否认真主具有本体以外的任何属性，如知觉、能力、生活、意志、语言、听觉和视觉等等永恒的德性，都是真主所不具有的。他们反对伊斯兰教正统派逊尼派的“神人同形说”，认为真主无影无形，除本体外，没有任何属性。真主的德性依附于其本体，而不是其本体的一部分。也有个别人主张真主的德性就是其本体的，如艾卜·胡载里说：“真主借知觉而为有知觉者，他的知觉就是他的本体；他借生活而为有生活者，他的生活就是他的本体；他借能力而为有能力者，他的能力就是他的本体。”①但德性和本体之间的关系，本体始终是根本的，正象艾卜·哈什姆（公元？～933年）所强调的：“真主本来是能知觉的，换句话说，知觉是真主的一种情状，这种情状是超乎实在的本体之外的一种德性；这种情状只与本体并存，如果脱离本体，则不得称为实在的或虚无的。”②

穆尔太齐赖派认为，真主是纯精神的，他不仅超然于物质，也超乎时间、空间和运动。他们反对那种主张真主具有种种永恒德性的观点，认为真主不具有永恒的神质，因为真主是无始的，是不受时间的限制的，如果称为永恒的，就会发生误会，认为真主会受时间的限制。这样，他们就否认了真主除本体以外的所有特征和属性，“归根到底，可以确信的只有一点：‘真主是存在的。’”③

穆尔太齐赖派坚持真主是唯一的，无偶的，“无物似主”，这种思想被称为认一论。

①②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第43、40页。

③奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1960年版，第63页。

穆尔太齐赖派还主张真主并没有造化人类的行为，人类的行为是自己造化的。真主不专横于一切，真主的意向不决定人的行为。人类将来或受惩罚或受奖赏，是真主根据人的行为的善恶进行奖惩的，善有善报，恶有恶报，所以真主是公正者。由于他们有这种思想，所以又被称为“公正派”。

此外，穆尔太齐赖派也和其他伊斯兰学者一样，承认创造是真主的一种行为，宇宙万物皆由他创造。但他们认为，真主创造世界是一次完成的，万物是一气呵成的，不过万物中的这一部分包藏在那一部分里面，经过若干年代之后，矿物、植物、动物、人类等才由潜伏的状态中逐渐出现①。

二、人类的自由意志和理性

穆尔太齐赖派着重讨论了人类的自由意志问题。他们主张，人类有意志自由，人类的一切行为都是他们自己创造的。人类是在没有真主的干预下，自身行为的支配者，所以人类应对自己的行为负责。他们把人类的行为分为两种：“道德的行为和自然的行为，即内心的行为和肢体的行为。不受逼迫而完成的行为才可以称为道德的行为。道德的行为是人类借其能力而获得的资产”②。他们又把道德的行为叫做灵魂的行为，认为灵魂的行为是意志，“人的意志就是人唯一的行为，除意志外人没有其他的行为”③。因此他们极力称赞人类的自由意志，如查希兹就说：“人的价值全在自由意志，就一方面来说，他的行为由他自然地发出，再就另一方面来说，他所有的知识都是必然的，都是天赋的。其实，意志并无何种重大的意义，因为意志是知觉的产物。”④

穆尔太齐赖派认为，人之所以行善全在于理性。人的理性具

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第45页。
②③④同上，第44、47、46页。

有审视和区分善行劣迹的能力，因此应该不是依据信条，而是依据理性和逻辑推理来判断真理。他们说："理性是多么伟大呀，它就是你在幸运和不幸中的伙伴！它是一个法官，能够以审判出席者的正确性来判断缺席者，它的特性之一就是能区分善恶"①。从理性主义出发，他们认为"各种知识都是可以理会的，都是应该由理性而推知的，故虽无天启的宗教，人类也应该感谢真主化育之恩。又善之为善和恶之为恶，都应该借理性而辨别清楚；所以趋善避恶是人人应尽的义务，因此，不以自己的理性为南针的人应受来世的惩罚。"②

穆尔太齐赖派把理性主义作为自己的主要方法论，他们把理性作为自己信仰的准则，提倡大胆怀疑，认为"五十个怀疑强于一个确信"③。通过怀疑，理性思维，得出理性合理判断。如他们根据真主绝对独一的原则，认为必然得出的结论是：正统派所说《古兰经》是真主的话的提法不能成立。因为真主是独一的，就是不可分割的，所以《古兰经》是在真主之后由人创造出来的，这就是《古兰经》是"受造之物"的说法。同样，他们对"圣训"大胆怀疑，认为它是未经论证而仅凭记忆口口相传的，经不起逻辑验证，是与理性原则相悖的。这些在伊斯兰教中都是新鲜的思想，在某种程度上动摇着伊斯兰教的根本经典。他们强调以推理的结论为最高的证据，就和一般伊斯兰教徒划出了一条鸿沟，因为从一般伊斯兰教徒来说，以理性为基础的学说不如天启的宗教。

在伊斯兰教各派宗教哲学中，穆尔太齐赖派是首先研究希腊哲学并以异教的学说来武装自己的，这种吸收外来思想的学风不仅对宗教哲学家有较大的影响，对阿拉伯世俗哲学家也有很大的影响。

---

①②奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第52页。

③第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第42页。

第五节　伊斯玛仪派的哲学思想

伊斯玛仪派是伊斯兰教什叶派的主要支派之一，又叫七伊玛目派，主要活跃于公元8～13世纪。该派内部又有许多独立的派别，如卡尔马特派、法蒂玛派、穆斯塔里尔派、阿萨辛派（尼查里派）、德鲁兹派等。该派的传教者们在哲学上吸收了不少希腊哲学的因素，建立起自己的一套伊斯兰教宗教哲学的复杂体系。伊斯玛仪派的哲学在中世纪阿拉伯哈里发帝国境内的意识形态领域中，曾起过巨大的作用，产生过重大的影响，对于保存古希腊罗马文化也有一定的贡献。该派的影响一直波及于现代，在印度、叙利亚、黎巴嫩和我国新疆地区的什叶派教徒中，仍然发挥着作用。

一、伊斯玛仪派的形成

伊斯玛仪派最初产生于八九世纪之交的阿拉伯阿拔斯王朝哈里发帝国。什叶派因为和逊尼派作斗争，便用伊玛目来称谓他们所拥戴的政教首领，以区别于正统派逊尼派的哈里发。他们主张第一代伊玛目是阿里，即圣先知穆罕默德的堂弟和女婿，第六代伊玛目是加法尔·萨迪格。加法尔·萨迪格原来决定让自己的长子伊斯玛仪为合法继承人，但后者因为嗜酒如命被其父发现，于是其伊玛目继承权遂被下令废除，其弟穆萨·卡齐姆则被推选为继承人，由此事而引起了一场关于伊玛目继承权的大辩论。什叶派中多数人遵从加法尔·萨迪格的这一改变，承认卡齐姆为第七代伊玛目。但有少数人则不同意这种变更，他们认为，即使伊斯玛仪酗酒，也不应剥夺其继承伊玛目职位的权利，因为作为阿里的继承者——伊玛目，其地位是由真主任命的，他们受到真主的保佑，不会犯错误，当然更不会犯罪。后来，伊斯玛仪约于公元762年去世，比其父早死5年。这时其父便广造舆论，说明伊斯

玛仪已死，便不再存在继承权了。但伊斯玛仪派的追随者们却不同意此说，他们从《古兰经》中找出遗产继承的原则，论证儿子即使在娘胎里，命运也已注定他会是其父亲的合法继承人。同理，伊斯玛仪虽死，但仍应作为伊玛目的继承人。他们还把可见的伊玛目限于七个，认为伊斯玛仪是第七代伊玛目，也是最后一代伊玛目，就是“隐遁伊玛目”。由此而形成伊斯玛仪派，又称“七伊玛目派”。所谓隐遁伊玛目，是说伊玛目被真主藏在一个秘密的人所不知的地方，他并没有死，还会不时地出入于人类社会之中，只是他不和所有人联系，而只和一部分人联系着，并掌握着人类的命运①。

伊斯玛仪派的产生是社会矛盾的反映。当时在阿拔斯朝哈里发帝国境内，有一些非阿拉伯人的封建主，他们与哈里发之间存在着一些矛盾。从阿拉伯人和非阿拉伯人方面来说，有民族矛盾的内容；从同为统治集团的成员来说，又有内部矛盾的内容。这些非阿拉伯人封建主无时不想夺取整个帝国的最高领导权，而要想实现这一目的，最能利用的宗教信条就是伊玛目制度。他们认为伊玛目制度上的任何修改、退让，都会危及什叶派在整个帝国内的地位，因此不遗余力来维护伊斯玛仪的正统伊玛目地位。

伊斯玛仪派在形成以后的最初几十年内，发展一直比较缓慢，但到公元9世纪末，有一部分信徒在卡尔马特即阿布·阿布杜拉的领导下，多次举行起义，后来在巴林建立国家。10世纪初，又在突尼斯建立法蒂玛王朝，其影响也就随之越来越大。

二、伊斯玛仪派的宇宙流出说

伊斯玛仪派受新柏拉图主义的影响，建立起复杂的宗教哲学体系。他们强调用不同方法解释《古兰经》，以求深入浅出，贤

①参见阿布杜·门伊姆·哈弗尼《哲学百科全书》“伊斯玛仪派”条，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版。

愚兼顾，雅俗共赏。他们认为《古兰经》的内容有表里两方面，主张以注释和隐喻之法探求《古兰经》的深奥意义，所以被正统派逊尼派称为"巴颓尼叶派"，意为里学派。他们的哲学思想主要是在解释《古兰经》时形成的。这里先介绍其宇宙流出说。

伊斯玛仪派宇宙流出说的基本理论是：真主是宇宙间的最高存在，没有先于他的存在。但真主本身并没有形象，除了独一性以外也不具有任何属性。真主是超越一切生物的和无生物的，也是超越人的理解力的，是不可知，不可名，不能言的。真主按照自己的意愿创造了理智，这是第一理智，或叫宇宙理智。理智是真主以外所有存在的原因，它既是万物的第一起源，又是真主的表现形式。在第一理智之先不存在任何事物，因为第一理智是万物的意欲。从第一理智中又流出宇宙灵魂，从宇宙灵魂中又流出七个拥有众星的天体，这些天体可以自我运转。自我运转的结果，由天体中的单一因素和许多相互对立的特性如燥和湿、冷和热等，相互混合，从而形成了合成物即土、水、空气等。这之后，便产生了带有植物灵魂的植物，又由植物中产生出带有感觉灵魂的动物，又由动物中产生出带有理性灵魂的人。物质世界是由精神世界，即由真主的表现形式——宇宙理智中流溢出来的，物质世界由真主流出的步骤有七个：真主、宇宙精神（第一理智）、宇宙灵魂、原始物质、空间、时间、大地和人的世界①。这个世界流出之后，被恩赐给了七位立法的先知，即阿丹（亚当）、努哈（诺亚）、易卜拉欣（亚伯拉罕）、穆萨（摩西）、伊萨（耶稣）、穆罕默德、伊斯玛仪的儿子穆罕默德·塔木。

伊斯玛仪派的宇宙流出说是伊斯兰教宗教哲学中独树一帜的，它是为了反对正统派逊尼派的宇宙创造说，经过吸收新柏拉图主义的因素而形成的。

新柏拉图主义产生于基督教初期的公元3～6世纪。这一派

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第526页。

别的创始者，是埃及（当时是罗马的一个省）亚历山大城的蒙尼阿斯·萨卡斯（Ammonias Sakas，约公元175～242年）。他早年是一位搬运工人，后来成为亚历山大城的哲学教师。他最著名的弟子是普罗提诺（Plotinos）。普罗提诺于公元205年生于埃及的里哥波利（今阿斯尤特），后就学于蒙尼阿斯·萨卡斯达11年之久。普罗提诺成为新柏拉图主义的最著名的代表。

新柏拉图主义认为世界万物是从"太一"即神中派生出来的，神是完满的，它既不追求任何东西，也不需要任何东西。它是充溢的，从它流溢出别的实体。流溢的过程是：太一首先流溢出"宇宙理性"（即理性世界），再从宇宙理性流溢出宇宙灵魂，再从宇宙灵魂流溢出物质世界。

伊斯玛仪派发现正统派逊尼派的宇宙创造说认为真主是万物的本原，真主能够创造一切的理论有很大的弊端，因为承认真主能创造一切，也就必然要承认善恶等都是来自于真主的，这也就等于承认了真主是恶的本原，有损于真主的权威。伊斯玛仪派吸收新柏拉图主义流出说的因素，把真主和物质世界之间的关系说成不是直接创造的关系，它们不直接发生联系，而是要通过若干中间环节，是以"理智"为媒介的。这样，就既坚持了物质世界来自于真主，而真主又不用对世界上的任何罪恶负责任，这就捍卫了真主的绝对权威。

三、伊斯玛仪派的认识论和历史观

伊斯玛仪派的认识论主要是对知识的看法。他们认为《古兰经》具有显意和隐意，隐意被显意掩蔽着，只有该派的传教者才能用譬喻、暗示或象征的方法解释它。"他们任意注解，认为默示不过是'内心的澄清'而已。一切宗教的仪式，是为大众而设的，特殊的人不必遵行。历代先知跟普通大众相等，只有'圣哲'才是特殊的人物。读《古兰经》的不必拘泥于它的字面。《古兰

经》不过是有识者所知道的事物的一些符号，应该用注解、比喻的方法去了解它。《古兰经》含着表面的和内容的两种意思，应该揭开物质的帷幕，以达到最纯洁的精神境界。”①所以他们通常被称为内学派、里学派或暗示派。

伊斯玛仪派认为知识的作用就是为了救世，为了拯救人类的灵魂。世界上只有两种人是最有知识的，只有他们的灵魂能够得到或者有希望得到拯救，这两种人就是该派的各级神职人员和信徒。而人类的其余部分则都是愚昧的。

在历史观上，伊斯玛仪派提出了人类历史以七为周期进行循环的观点。七这个数字被他们看做具有神圣性，他们用七来把宇宙现象和历史事件加以分类和分期。他们不仅认为世界流出的步骤是七个，人类历史分为七个循环周期，而且还认为每一个周期都有一个管理者或立法的先知，七个周期共有七个管理者。但管理者或伊玛目只有七位，而人类社会却是漫长的，这又如何解释呢？伊斯玛仪派认为，这是因为每一位伊玛目的灵魂都可以转世。

第六节　精诚同志社的哲学思想

精诚同志社(Ikhwān al-safa wa Khullān al-wafā')是公元10世纪中叶出现于巴士拉的一个伊斯兰教秘密社团，在巴格达建有分社，又有公道派、赞颂家等异称，也有译为至诚兄弟会的。

该派是由许多亲密的朋友组成的，共有四个阶层。第一个阶层是15～30岁的青年，被托之以顺从；第二个阶层是30～40岁的壮年，他们学习宇宙的各门科学和哲学；第三个阶层是40～50岁

①艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第289～290页。

的长老，他们的阶层类似于先知的阶层，了解和精通神学的法律；第四个阶层为50岁以上者，他们成为天神的近亲，证实事物的真相。

该社团带有浓厚的宗教哲学性质，属于里学派。他们认为，伊斯兰教已被愚昧所污染，为迷误所混淆，所以应用哲学来洗涤它。为此，他们提出神圣、纯洁、忠诚的训条，主张将希腊哲学与伊斯兰教调和起来，就可以达到尽善尽美。他们的哲学观点包括在52篇（一说51篇）论文中，编成一部百科全书式的《精诚同志社论文集》。参加编辑的主要有四人：白思谛、赞查尼、奈海尔朱列、伊本·利法耳。

这部论文集的52篇文章被编成4组，第一组是关于数学的，有14篇文章；第二组是关于天体和人类的（大世界和小世界），有17篇文章；第三组是关于理智的，有10篇文章；第四组是关于宗教和天道的，有11篇文章。事实上，最后一篇文章是全书的概括和总结。这部哲学百科全书涉及到数学、物理学、逻辑学、心理学、伦理学和宗教诸领域，其特点是企图调和哲学和宗教。但结果却既未使伊斯兰正统派神学家满意，又未能使阿拉伯哲学家满意。虽如此，还是不能否认，他们对古希腊哲学在阿拉伯世界的传播是起过一定的推动作用的。精诚同志社的哲学思想可以归纳成以下几个方面的内容。

一、数字和哲学

精诚同志社的哲学带有相当多的毕达哥拉斯和新毕达哥拉斯主义的成份。他们的哲学以研究数学、玩弄数字为开端。他们主张，世界是由数字组合而成的，故研究数字和数学，也就是研究世界。在他们看来，数学是一种神学，由于一切实物都是照数的形式而构成的，因此数字较实物更高贵。“真实的一”也就是“事物”的同义词，“因为事物绝对没有部分，是不可分割的，

所有不可分割的都是一，因为一是不可分割的。”[1]“多产生于一对一的连续相加”[2]，因此一就是数字的根本，数字从一而产生[3]。他们依数的系统对一切事物加以解释，认为一切实在，无论是物质的还是精神的，其绝对的原理都是一。

精诚同志社由数学各学科起，着手研究哲学。他们重视对几何学的研究，认为几何学具有可以目睹的若干图形，这些图形有助于初学者了解哲学。几何学分为形而下的和形而上的，形而下的几何学研究对象是线、面、体，形而上的几何学研究对象是物体的性质及长、宽、厚。通过研究几何学和数学，可以指导人类的灵魂由形而下，渐趋于形而上，由具体上升到抽象。最高的精神实在也是通过数字和字母的复杂的符号而得到认识的。

在精诚同志社的“数学”这一术语中，包含着算术、几何学、天文学、地理学、音乐、逻辑学以及其他一些科学。研究数学的目的是修身养性、陶冶理智，因为数学是通向灵魂认识的方法中的第一个等级，通过它可以达到完美的认识——对至上的创造主的认识[4]。

二、星相和人类

精诚同志社的星占学也就是天文学，是研究诸天体的学问。诸天体包括1029个大的星体，其中有7大行星是不停地运转的。太阳位于周围天体和地球中间，是宇宙的中心。“太阳在天体中正象国王在地球上，星体对于太阳，就象士兵、仆从对于国王。众星体就象各地区，经纬和时间就象村庄。太阳在宇宙中的中心是通过天神的智慧，正象国王在城市中的管理，城市是在其王国的各

①②③马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第231页。

④同上，第235页。

地区中间的。”[①]他们相信星宿能预示吉凶，甚至能直接影响月球以下的一切事物。他们认为太阳、木星、金星主吉，月亮、土星、火星主凶，水星既主吉，又主凶，并能赋人以学问，给人以善的或恶的知识。一个人如不夭折，其一生都要受到各天体逐一的支配，如胎儿在子宫着床，受土星支配，第二个月受木星支配，第三个月受火星支配，第四个月受太阳支配，第五个月受金星支配，第六个月受水星支配，第七八两个月，受月亮支配，人体基本成形。人出生后各星体对人的肉体和精神都有支配作用，月亮助肉体发育，水星、金星助心智滋长，太阳给人以妻财子禄和功名富贵，火星给人以勇敢义侠，木星指导勤修宗教功课，以归于来世，土星支配人达到安静的境地[②]。

精诚同志社还提出了类似中国汉代董仲舒人副天数的主张。他们认为，人是小世界，人类肉体就能代表全部宇宙。与组成宇宙的九大星体相对的是人的九种精髓：骨骼、脑髓、神经、脉络、血液、肌肉、皮肤、指甲、头发，这些都是根据交错的星体的运行安排的。和十二宫相对的，正象我们看到人体上有十二个窗口，即双眼、双耳、双鼻孔、双排泄道、双乳、嘴、肚脐。和七大行星的物质力和精神力相对应的有人的七种自然力：吸引力、掌握力、消化力、推动力、生长力、营养力、想象力，七种精神力是视力、听力、欣赏力、嗅力、触力、理性力、思维力，和自然界四行即火、气、水、土相对应的是人体的头、胸、腹、腔。甚至地球上和空中的有些现象，人体也有与之相对应的，如人骨象山，脑髓象矿物，腔象海，肠象河，脉胳象小溪，肉象土，头发象植物，灵魂象风，话语象雷霆，笑象东方曙光，哭象雨，睡眠

①《精诚同志社论文集》第2卷，开罗1928年阿拉伯文版，第30页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第79—80页。

象死亡，清醒象生存①。总之，人作为小世界，是宇宙这个世界的缩影。

三、灵魂和认识

精诚同志社认为人与世界的关系就是小世界和大世界的关系，因此，对于世界的认识的主要途径就是认识人类自己。但认识是人类灵魂生活的精华，所以认识和灵魂是紧密联系在一起的。他们认为，人类的灵魂是从万有的灵魂即世界的灵魂流出的，在世界万物中，人类灵魂居于中央，人类各个体的灵魂，合成一个大实体，即整个人类的灵魂，这种灵魂属于绝对的人。人类灵魂介于物质世界和心智世界之间，深入于物质之中，所以灵魂要逐渐变成理性。灵魂变成理性要有许多能力，最可贵的就是思维力。人类通过思维，可以获得认识。

灵魂对于自身的认识，是各种认识中最为亲切可贵的。但只有健全的灵魂，才以哲学的深思为其营养。灵魂和肉体之间是可以分离的，肉体死亡后，灵魂离开肉体而复返于纯洁的精神生活，得到各种精神享受，最后与真主同化。要认识灵魂自身，就须通过思维，而要认识自身以外的事物，则需要或通过感官，或通过证据。灵魂借感官可以认识实物，但要认识实物的本质，则需要借证据沈思才能办到。

精诚同志社也不鄙视世俗的知识。他们主张，"不可仇视任何学问，或鄙弃任何书籍，或对任何学派固执偏见，因为我们的主义是包罗一切学派和一切学问的。"②基于这样的训条，"他们要想竭学力之所能及，在因袭的宗教的废墟和简单的见解之上，建筑一种包罗全人类的知识和劳力的、精神的哲学"③。

---

①马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第238～239页。

②③第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第77页。

四、真主和世界

精诚同志社认为，真主是至高无上的存在，是第一存在，其存在是无始的，不需他物的创造。真主超越于一切物质的和精神的实在之上，世界万物都是导源于真主，从真主流出的。真主流出世界的步骤是：（一）原动的精神（理智），（二）被动的精神，或万有的灵魂，（三）第一物质，（四）能动的自然（万有的灵魂所具能力之一），（五）绝对的物体（第二物质），（六）天体世界，（七）世界的元素，（八）由各元素构成的矿物、植物、动物①。

自然万物是由四行复合而成的，世界上的各种矿物、植物、动物也都出自于四行的复合物。世界上的一切最后都要回归到两种基本元素：气和土。当太阳和星体的工作使水蒸发的时候，水便蒸发为气和雾，进而变为云，并立即变为雨。雨和土混合变为稀泥。由稀泥组成了地球上的各低层，从这里产生出各种矿物、植物、动物。

地球上万物的最低等级是矿物。矿物中的最高等级和植物的最低等级相联系，植物的最高等级和动物的最低等级相联系，如此直到人类。在两个等级动物和众天神之间划出了一条界限，而成为真主在大地上的代理人。矿物完全由四行复合而成，植物则另有营养力和吸收力，使之生长，动物又增加了感觉力和运动力，人类则更增加了理性力和辨别力②。

根据精诚同志社的哲学，现实世界就是天体中永恒原型的世界。经验世界的各种现象只是理念世界的虚幻的映象。最高的实在是精神实在。

---

①参阅第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第81页。

②参见马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第237页。

第七节 艾什耳里派的哲学思想

艾什耳里派是伊斯兰教正统派经院哲学凯拉姆学派中的主要流派，由艾布·哈桑·阿里·本·伊斯梅尔·穆萨·艾什耳里（公元873～935年）于10世纪创立于巴格达。艾什耳里从小追随穆尔太齐赖派，是穆尔太齐赖派学者艾卜·哈什姆①的学生。40岁以后脱离穆尔太齐赖派，独立门户自成一派，采用穆尔太齐赖派的老师们所使用的逻辑和哲学论证，来反对穆尔太齐赖派的学说，从而成为穆尔太齐赖派的劲敌。艾什耳里是伊斯兰教教义学的主要奠基人之一，一度被认为是伊斯兰教正统派的最大权威。艾什耳里派的理论后经安萨里加以综合，形成正统派的神学理论基础，使伊斯兰教维系至今。

艾什耳里派的代表性著作是艾什耳里的《伊斯兰教学派言论集》（Maqōlāt al-Islāmiyin）、《宗教基础诠明》（Al-Ibānah an Isūli al-ayōnah）。前者包含了艾什耳里时代一切已知的伊斯兰教各派的学术观点，后者详细阐述了伊斯兰教正统派逊尼派的观点②。

艾什耳里派的哲学思想，是将伊斯兰教信条与希腊哲学加以调和形成的，其中心是以宿命论为核心的真主创世说。他们用天启的教条来反对理性，从伊斯兰教真主至上、万物由真主发出的立场来解释导源于希腊自然哲学中的原子论，用以进一步说明宇宙的形成和真主的万能。

---

①一说艾什耳里为祝巴仪（公元？～915或916年）的学生。

②乔治·塔拉比什《哲学家辞典》，艾什耳里条，黎巴嫩贝鲁特先锋出版社1987年阿拉伯文版。

一、真主的本体与世界

艾什耳里派提倡真主创世说。他们从伊斯兰教正统派的神学立场出发，论证真主是至高无上的超越万物的造物主，真主的本体是超物质、超时空的永恒精神存在。真主在宇宙中是全知全能的，对一切都具有支配权，其本身没有存在的原因，但他是一切事物存在的原因，万物均由真主直接创造。

真主是怎样创造万物的呢？艾什耳里派认为，真主创造万物不用通过若干中间环节，只须凭藉万能的本体，就可直接创造出万物的实体，而这种创造是无限的、随意的和偶性的。他们把偶因论同古希腊的原子论巧妙地结合起来，提出真主创造的实体就是原子。在他们看来，整个世界就是由真主所创造的原子和虚空构成。“物体的实质不是物质，也不是形式，而是原子组合。诞生就是原子的联合，死亡就是原子的分解。时间也是有同一类的不可分离的原子组成的。”①

艾什耳里派还把物质与时空割裂开来，主张自然界是由真主创造的彼此毫无联系的实体即原子和偶性构成的。各实体相互分离，实体之间没有联系。这类原子只有位置而无空间，借其位置而充满空间。原子之间必须有相当的空隙，这些空隙为原子的运动提供了可能性。一切变化的原因均出自各原子之间的离、合、动、静，而各原子之间是不能相容的②。空间没有广延性，所以是有限的；时间是由若干个别的不相衔接的片刻组合而成的，所以是有始的。

艾什耳里派主张偶因论，否认世界的永恒性及规律性。他们认为，人所能知觉的世界，只是若干忽隐忽现的偶然性。因为世界上的一切均出自真主的创造，真主创造了世界，还不断地直接

①奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第54页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第51页。

支配一切现象。真主使实体具有肯定和否定的特性，即偶然性。这些偶然性附着于若干实体，而使实体变化无常。实体既然是随时变迁的，就不会是无始的，而只能是真主创造的。他们这样推理的结果，是由万物的可能性推知出真主存在的必然性。

既然事物都是偶然的，那么事物在因果关系上就没有必然的联系，而且整个自然界也没有客观规律可循。因此，艾什耳里派否认因果律，他们认为，在原因与结果之间，没有任何联系。天地万物都是直接仰赖真主的，一切现象均出自真主的造化。而真主造化万物通常是造化这一件之后，接着造化那一件，如柴与火接触之后，接着造化燃烧。他们把燃烧看成是真主的造化，而不是柴与火相接触的必然结果。他们也否认世界上的一切服从固定的法则，否认自然界的客观规律。在他们看来，所谓规律只不过是真主安排在自然界中的习惯和经常的情状。这种习惯不是必然的，因为真主在任何时候都能创造奇迹，他每一瞬间都在起着作用，他随时都可以使习惯发生或中断。如果真主愿意，火可以变成冷的，人可以变得象山一样大，跳蚤可以跟象一样大①。“这种万物动摇不定的思想”，“万物是完全无常的思想”，导致了“一切联系（因果等联系）的完全解体，一切属于合理性的东西的解体”②。

二、伦 理 观

艾什耳里派的伦理观既涉及到人类与真主的关系，也涉及到人与人之间的关系。

人类与真主之间的关系，是被创造者与创造者之间的关系。艾什耳里派的伦理原则建立在真主的绝对意志上面，善是出自于

---

①参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第55页。

②黑格尔《哲学史讲演录》第3卷，商务印书馆1983年版，第259页。

真主的命令，恶则是真主禁止的，这和穆尔太齐赖派主张人有区别善、恶的理性能力的观点是正相反对的。他们认为，真主是全能的，能控制和支配一切事物，就是正义、邪恶也和他的睿智相联系①。所以，人对真主只能绝对地无条件地服从。人的命运和行为也都是预定的，善恶是人不能完全选择的，是由真主预先决定的。但人的行为会有善恶，真主还要赏善罚恶，这又如何解释呢？在这方面，艾什耳里派并不完全排斥穆尔太齐赖派提倡的人类的意志自由的思想。他们认为，在支配事物方面，真主有绝对的意志，而人类没有绝对的意志自由。真主虽然能预见到人们的行为，但善恶的行为却并不是真主强迫人们去干的，真主的预定，并不完全排斥人的意志自由。人的行为是由人自己去支配的，所以最终人要对自己行为负责。这样，人就会既有善的行为，也有恶的行为。

三、天启和理性

艾什耳里派认为，真主对人的启示（天启）是人们获得认识的源泉。启示就是真主赋予人的先天的灵知及教义教条。人类认识的对象和目的，就是认识真主的存在及对人的恩泽，从而绝对顺从真主。在理性和信仰的关系问题上，他们不象穆尔太齐赖派那样重视理性，他们说："理性未必使人能获得知识，未必使人能辨别美丑，未必使真主雇全人类的幸福；我们所应尽的义务，是因经典的告诫而成为义务的，借理性可以认识真主，借经典而此认识成为义务。"②他们信任天启的教条，而不承认理性的思考可以独自成为认识与真主有关的事理的方法，艾什耳里说："五官的感觉不会错误，而最易发生错误的是我们所加于感觉

①马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第293页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第49页。

的判断。理性能认识真主的实在，但是理性仅能为此种认识的工具；至于此种认识的唯一基本，则为天启。”①他们虽然并不绝对地排斥理性在认识中的作用，但他们认为关于真主的知识，关于教义的真理，既是超理性的，又不是无理性的。他们所说的理性，只不过是指合乎真主天启信条的灵魂感应，即思想上的绝对信仰真主。理性无法获得可靠的知识，真主的真理不可能被理解，而只能被信仰。“思维之后，未必就获得知识。因为知识是思维之后真主所造的，思维与知识之间并无因果关系。”②所以艾什耳里派最终还是宣扬信仰高于理性，信仰支配理性，最后还是回到信仰主义和蒙昧主义。

艾什耳里派认为，人对真主的正确认识就是真理，真主的意志既是真理的源泉，又是真理的标准。他们反对穆尔太齐赖派《古兰经》是受造之物的说法，认为《古兰经》是真主的语言。真主的语言是附于其本体的一种意义，其所表示的意义是无始的。从这一意义上说，《古兰经》是永恒的绝对真理，包含着神圣的内容，是信仰的全部准则。因此，是不容任何人怀疑的。但真主的语言又是借天神的口而垂示给列圣的，记录这种无始的语言的标志又是有始的和被造的。《古兰经》的语言形式和真主的本体内所有的无始的语言是有区别的，不能混为一谈。

艾什耳里去世之后，由巴基拉尼（公元？～1013年）和沙赫里斯坦（公元？～1153年）等人加以继承和发展，艾什耳里派成为对伊斯兰教贡献最大的一个宗教派别，他们从哲学的角度对伊斯兰教进行了论证，使伊斯兰教信条系统化、理论化，其结果是巩固了伊斯兰教的地位，对使伊斯兰教延续至今起了很大的作用。但也使伊斯兰教趋向保守和僵化，窒息了哲学和自然科学的发展，对阿拉伯社会的发展有延缓作用。

---

①②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第49、53页。

参考文献：

1.艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯——伊斯兰文化史》，商务印书馆1982年版。

2.希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版。

3.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

4.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版。

5.莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年版。

6.奥·符·特拉赫坦贝尔，《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社962年版。

第五章　外来文化和哲学的移植运动

研究阿拉伯哲学史，不能不注意到文化联系中的一个非常重要的现象：哲学和科学文化的一系列著作由希腊语、叙利亚语、波斯语、印地语、希伯来语、科卜特语、奈伯特语和拉丁语等外来语译成阿拉伯语。

对外来哲学和文化著作的移植工作，早在伊斯兰初期就开始了，不过那时的移植工作还只是零星的，没有组织的。阿拉伯帝国倭马亚王朝，参加移植工作的人增加了一些。到第五任哈里发阿卜杜勒·麦立克（公元685～705年在位）时，移植事业初具规模，但仍未形成广泛的移植运动。有系统、有组织、有计划地对外来哲学进行大规模的移植，是在阿拉伯帝国阿拔斯王朝中期，即哈里发哈伦·赖世德和其子哈里发麦蒙时期。

第一节　移植从初兴到鼎盛

阿拉伯人对外国文化的移植工作有一个由不自觉到自觉、无系统组织到有系统组织的演变过程，经历了漫长的历史时期。

一、移植活动的开始

希腊书籍翻译成阿拉伯语，开始于公元7世纪初叶①。而伊斯兰世界的第一次有历史记载的翻译工作，是在哈立德·本·叶齐德（公元？～704年）的主持下完成的。据伊本·奈迪木《书目》记载，这位倭马亚王朝的王子酷爱科学，是一位科学家、文学家和哲人。在埃及时，他命人带来一群会讲阿拉伯语的希腊哲学家，要求他们把一些希腊语和科卜特语的化学著作译成阿拉伯语②。这位亲王在父亲死后继承了哈里发职位，但仅执政3个月便弃职，以便从事科学事业。在他的带动下，一大批医学、星占学和化学著作被译成阿拉伯语。有几首诗作和数篇论文出自他的手，一直流传到现在，但我们无法考证这些作品的真伪③。

一件更为可信的事实是，有一位名叫马西尔哲韦的犹太医生，将一部医学著作《医学精华》译为阿拉伯文。该书原著是亚历山大的名医艾海伦用希腊语写成的，在叙利亚人中享有很高声誉。在倭马亚朝哈里发麦尔旺·本·哈克木（公元683～685年在位）时期，马西尔哲韦将它译成了阿拉伯语。该译本是译成阿拉伯语的最早的医学科学文献④。

倭马亚王朝也有人将波斯语的学术著作翻译成阿拉伯语，但史书对此并没有详细记载。

这一时期对外来文化的移植工作虽然只是开始，但阿拉伯人经过这次尝试已经认识到，在阿拉伯世界之外，还有很多值得吸取的东西。不过，由于倭马亚朝历史短暂，而且忙于宫廷内部的勾心斗角和平息各地的动乱，政府对这种移植工作未加组织，致

①②杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第96页。

③④马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第28页。

使移植在初兴时收效不大。

阿拉伯帝国进入阿拔斯朝之后，经过哈里发曼苏尔、赖世德等人尤其是麦蒙的努力，对外来文化的移植运动，逐渐达到鼎盛期。

阿拔斯朝初期，波斯籍的学者伊本·穆盖法尔首先将印度哲理故事《凯利莱和迪木奈》(即《印度寓言》)、波斯《列王记》、《王冠书》、《玛兹达书》等波斯语著作译为阿拉伯文。穆盖法尔原为波斯祆教徒，后改信伊斯兰教，由于其信仰受到怀疑，公元757年被处于焚刑①。

第二任哈里发曼苏尔执政时，翻译事业有了较大的发展。曼苏尔本人喜欢星相学，他命令法萨里(公元？～806年)将一篇著名印度星相学论文《西德罕塔》由印地语译为阿拉伯语。法萨里和其父亲易卜拉欣，便成为伊斯兰世界最早的天文学家②。其他一些印度科学文献如天文学著作《悉昙多》等也在这时被译成阿拉伯文。

在曼苏尔时期，出现了阿拉伯世界最早的希腊语翻译家艾卜·叶海亚·本·伯特里格(公元？～815年)。他将托勒密的论星体的著作《四部集》和格林、希波克拉底的主要著作由希腊语译成阿拉伯语。

曼苏尔的继任者麦海迪和哈迪继续支持了外来科学著作的移植工作，但以医学为主，而且由于他们俩人在位时间共11年，成绩也不算突出。

第五代哈里发赖世德(公元786～809年在位)时期，阿拔斯王朝社会经济迅速发展，科学文化事业也更为活跃。这时的移植运动，范围更加扩大，从天文学、化学、数学、物理学等等实用的

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第350页。

②马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第30页。

科学一直到哲学、逻辑学等等理性的科学，几乎每一领域都有译著出版。

二、移植活动的鼎盛

到第七代哈里发麦蒙（公元813～833年在位）时代，移植活动达到顶峰。麦蒙本人博学多才，有理性主义的强烈倾向。他偏爱穆尔太齐赖派的思想，提倡《古兰经》的明文应该与理性判断相合。为了支持穆尔太齐赖，迫使他到希腊哲学家主要是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等人那里去寻找证据。据伊本·奈迪木《书目》记载，他甚至梦游于亚里士多德身旁，得到亚里士多德对他的保证，说理性和教典之间，没有真正的分歧。为了推动外来文化移植运动的发展，他扩建了赖世德时期建立起来的“智慧馆”。

智慧馆，也有译为智慧宫、知识之家的。埃及当代著名学者艾哈麦德·沙勒比在其《伊斯兰教育史》一书中，根据伊本·奈迪木《书目》中提到的赖世德有“智慧库”①的说法，推断，智慧馆始建于哈里发赖世德时期②。智慧馆是一个图书馆、科学院和翻译局的联合机构。在这里集中了阿拉伯帝国的著名科学家、翻译家和学者。麦蒙派到拜占庭君士坦丁堡、塞浦路斯等地搜集到大量的希腊古籍，都收藏在巴格达的这座智慧馆内，并由馆内的学者们译成阿拉伯语。这座智慧馆是自公元前3世纪前半期埃及亚历山大图书馆成立以来规模最大的学术机构。由于麦蒙的重视，学者们生活在优厚的环境之中，如著名翻译家侯奈因·伊本·易司哈格一天的生活是这样的：“每天骑马到公共澡堂去，侍者浇水给他洗澡，他走出洗澡间，披上休息的长袍，然后喝一杯水，吃块饼干，就躺下休息。有时他睡一觉，午睡醒

①《书目》，开罗1872年阿拉伯文版，第332页。

②《伊斯兰教育史》，开罗埃及复兴书局1987年阿拉伯文版，第186页。



来，烧香熏身体，然后进午餐，主要是肉汤、肥鸡肉和面包。然后再睡一觉，睡醒后喝四磅陈酒，如果喜欢吃新鲜水果，就再吃些榅桲和叙利亚苹果"①。学者们翻译出来的作品，麦蒙对其优秀者常赐之以与译稿等重量的黄金作为报酬。因此，阿拉伯帝国阿拔斯朝的移植工作，大多是在这里进行的。甚至倭马亚朝已有的若干译本，因为译文不够准确，也被这里的学者重译或校改。所以可以说，外来文化和哲学的大多数优秀译本，均出自这里。

麦蒙以后的几位继任哈里发，仍然把翻译工作集中在这里进行，下面我们就来介绍阿拔斯朝出现的著名翻译家和重要译著。

第二节 著名翻译家和译著

阿拔斯朝出现的重要翻译家，很多都不是伊斯兰教徒，这一事实足以说明，为阿拉伯哲学作出贡献的不仅有穆斯林，而且也有非穆斯林，阿拉伯哲学是多民族、多宗教汇合的结果。

一、著名翻译家

这里列出的主要翻译家，以卒年先后排列。

1.叶海亚·本·伯特里格（公元？～815年）

在哈里发麦蒙时期，他受命翻译哲学书籍。他的翻译灵巧，但不甚精通阿拉伯语。译出过柏拉图的《蒂迈欧篇》、亚里士多德的《天体和世界》、《动物学》、《论天》、《论灵魂》。

2.哈查只·伊本·麦台尔（公元786～833年间著名）

他为麦蒙注释了许多哲学著作，托勒密的《天文大集》和欧几里德的《几何原理》都出自他的手笔。《天文大集》是由叙利亚语译成阿拉伯语的。《几何原理》有两个译本，分别译于赖世德时代和麦蒙时代。他本人是萨比教徒。

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第356页。

3.阿布杜·麦西哈·本·纳伊麦·哈姆萨（公元？～835年）

他是基督教徒，主要翻译了亚里士多德的《诡辩论》、《神学》，后者实际上不是亚里士多德的，而是从《普罗提诺全集》中摘出的伪书，当时错误地归于亚里士多德。

4.约翰纳·本·马赛维（公元777～837年）

他是基督教徒，著名的医生。从军得沙普尔移居巴格达。赖世德曾要求他翻译部分古籍，他便翻译了一些医学著作。麦蒙时期，委托他主持智慧馆的日常工作，集中了一大批优秀的翻译家。其中，侯奈因·伊本·易司哈格是他的学生。他编辑和整理了21部著作，其中一部分由他翻译成拉丁文。他还著有《论癫病》一书，这是论这方面内容的第一部医学著作。

5.侯奈因·伊本·易司哈格（公元810～873年）

他是基督教别派景教徒。他是主持过智慧馆的最著名的学者，精通波斯语、希腊语、叙利亚语、阿拉伯语等语种。曾向约翰纳·本·马赛维学医，被其师斥责，说"医学与希拉城人无缘，你应该在路边兑换钱币"①。于是他到了罗马，在那里学医，精通了希腊语。返回巴士拉以后，精通了阿拉伯语。定居巴格达以后，被任命为智慧馆馆长，主持馆内的全部翻译工作。他自己的工作，则是由希腊语译成叙利亚语和阿拉伯语。哈里发麦蒙曾依所译名著的重量，以等量黄金酬谢他。他自己既进行翻译，又监督其他翻译家的工作。

他翻译成叙利亚语的重要著作有：亚里士多德的《解释》、《论生灭》、《论灵魂》，波菲利《亚里士多德〈范畴篇〉导论》等。

直接译成阿拉伯语的主要著作有，柏拉图的《政治家篇》、《法篇》、《蒂迈欧篇》、《申辩篇》，亚里士多德的《范畴

①杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第98页。

篇》、《伦理学》、《物理学》。

他的翻译，习惯上是将希腊语著作先译成叙利亚语，再由叙利亚语译成阿拉伯语。也有个别是由希腊语直接译成阿拉伯语的，如《范畴篇》。

此外，他还订正了其他人翻译的一些著作，如伯特里格译的《天体和世界》等。

5.古斯塔·本·路加（公元820～900年）

他是巴勒贝克的基督教徒，原为希腊人。精通阿拉伯语、希腊语和叙利亚语。他翻译了亚里士多德的《物理学》前4卷，《论生灭》的第一部。另译有《自然哲学家的观点》。该书当时误认为是普卢塔克（Plutarch）的作品。他本人还有不少著述，如《哲学家传奇》、《灵魂和精神的分界》、《逻辑学入门》、《政治学》、《希腊人观点诠释》、《历史上的天堂》、《论部分》等。

7.易司哈格·本·侯奈因（公元？～910年）

他是侯奈因·伊本·易司哈格之子，也是景教徒。曾协助其父主持智慧馆，后又服务于穆阿太米德等三任哈里发。他曾象他父亲那样，将数部希腊语著作直接翻译成阿拉伯文。他的最大功绩是在介绍希腊哲学方面，因为他翻译和校订了亚里士多德全部著作的一半，赖于他的翻译和解释，伊本·鲁西德通晓了希腊哲学。他的译文极为标准，是翻译作品的典范。其阿拉伯语造诣，比父亲还高。他的译作大多为哲学类，主要有柏拉图的《对话集》、亚里士多德的《解释篇》、《论灵魂》、《论生灭》、《形而上学》、《伦理学》、《神学》。另外，他还翻译了托勒密的《天文大集》和格林的部分著作。

8.艾布·比史尔（公元？～940年）

他是景教徒，在哈里发拉迪时期（公元934～940年在位）来到巴格达，成为当时的逻辑学权威。他翻译了亚里士多德《论

天》、《论生灭》和《逻辑学》中的四部：《范畴》、《解释》、《前分析》、《后分析》、《诗学》，波菲利的《亚里士多德逻辑学导论》，以及解释亚里士多德《形而上学》的部分著作。

9.艾卜·宰凯里雅（公元896～974年）

他本人是基督教一性教哲学家，后来升任大主教。曾从学于艾布·比史尔和法拉比。他将柏拉图的《法篇》、亚里士多德的《诗学》、《论辩》、《辨谬》、《形而上学》等著作译成阿拉伯语，解释了亚里士多德的《物理学》、《形而上学》的部分内容和《论生灭》的全部内容。他翻译的速度相当惊人，他曾告诉《书目》一书的作者伊本·奈迪木，说他一天一夜能抄写100张纸的译稿①。

10.艾卜·阿里·本·宰里阿（公元？～1008年）

他也是基督教徒，属于一性教派。他精通逻辑学和哲学，由叙利亚文将逻辑学和哲学著作翻译成阿拉伯文。主要译著有：亚里士多德的《范畴》、《论辩》、《动物学》等，另有部分希腊名著的节要，如亚里士多德《逻辑学》节要，波菲利《逻辑学导论节要》、《论理智》等。

除这10名著名翻译家之外，还有一些翻译家也为移植希腊哲学到阿拉伯帝国作出过贡献。他们是：萨拉姆·艾白尔什，译有《物理听察》；阿尤布·本·噶西姆，将《逻辑学导论》由叙利亚文译为阿拉伯文；撒比特·本·古赖，是哈兰的萨比教徒，译有天文历算、几何等方面的著作，并修订和校改了侯奈因所译《几何原理》等书；艾布·赫以尔·本·赫马尔，译有许多著作，多由叙利亚文译成阿拉伯文，还著有《哲学家和基督教徒观点之和谐》。

---

①《书目》，开罗1872年阿拉伯文版，第369页。

二、主要的哲学译作

美国著名东方学者希提在评论阿拔斯王朝的翻译事业时，曾说：“在翻译时代结束之前，剩存的亚里士多德著作，都译成阿拉伯语了，其中有不少的著作，当然是伪书。据伊本·艾比·伍赛比耳和基弗兑先后的记载，被称为‘希腊哲学家’的著作，不下一百种。当欧洲几乎完全不知道希腊的思想和科学之际，这些著作的翻译工作，已经完成了。当赖世德和麦蒙在钻研希腊和波斯的哲学的时候，与他们同时代的西方的查理大帝和他部下的伯爵们，还在那里边写边涂地练习拼写他们自己的姓名呢。”①

对于被译成阿拉伯文的希腊哲学著作，很难作出精确的统计，我们只能将柏拉图和亚里士多德的著作的较好的译本开列出来。

1.译成阿拉伯语的柏拉图的最重要著作：

《政治家篇》，有侯奈因·本·易司哈格注释本；

《法篇》，有侯奈因·本·易司哈格译本和叶海亚·本·阿迪译本；

《申辩篇》，有易司哈格·本·侯奈因译本；

《蒂迈欧篇》，有叶海亚·本·伯特里格译本和侯奈因·本·易司哈格译本，侯奈因·本·易司哈格校订本、叶海亚·本·阿迪校订本；

另外，据伊本·奈迪木《书目》，柏拉图的《高尔吉亚篇》、《斐多篇》、《欧蒂弗罗篇》、《美诺篇》、《拉凯篇》、《巴门尼德篇》、《费德罗篇》、《克里多篇》②等也都有阿拉伯文译本，但没有提到它们的译者。

①《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第363～369页。

②杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第103页。

2.译成阿拉伯语的亚里士多德的最重要著作：

逻辑学著作《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《论辩》、《辨谬》、《修辞学》、《诗学》等；

物理学著作《物理听察》、《天体和世界》、《论生灭》、《上界的影响》、《论灵魂》、《感觉和所感》、《动物学》；

神学著作《第一哲学》或《形而上学》；

伦理学著作《伦理学》包括12篇论文。

阿拉伯人不仅把亚里士多德的哲学原著译为阿拉伯文，而且还将希腊很多解释亚里士多德的著作也译成阿拉伯文，如亚历山大（阿弗罗得西亚的）、色米斯调等人的注释亚里士多德的著作也都有阿拉伯文译本。

毫无疑问，亚里士多德在阿拉伯人心目中占有崇高的地位，不过其观点往往是模糊不清的，他们对亚里士多德的了解，经常借助于新柏拉图派的注释。正象埃及当代哲学家伊卜拉欣·麦德库尔博士所说："如果伊斯兰哲学家只是从亚里士多德的著作和逍遥学派的著作这一个来源去认识亚里士多德，那么毫无疑问，他们所留传给我们的思想就不会树立起来。但是亚历山大学派在他们和第一教师之间出现了，给伊斯兰思想家们以很深的影响……直至他们认为亚历山大学派的解释是亚里士多德观点的继续的部分"①。这里所说的亚历山大学派主要就是指新柏拉图学派。可见阿拉伯人所接受的亚里士多德的哲学，未必就是真正纯净的亚里士多德的哲学，里面可能杂有很多新柏拉图派的思想因素。

第三节　移植运动的意义和影响

阿拉伯人除了将柏拉图、亚里士多德等人的希腊哲学名著移

①转引自杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第104页。

植到阿拉伯世界以外，还大量翻译了诸如希波克拉底、欧几里德、阿基米德、托勒密、毕达哥拉斯等人的数学和自然科学著作。这次移植运动的规模大，范围广，在阿拉伯思想史上是具有深远意义和重大影响的，在世界哲学史上也是如此。这主要表现在：

第一，保存了古代的学术文化。

阿拉伯人的移植运动，不仅保存了大量希腊古代文化典籍，而且也保存了很多印度和波斯的古代典籍。古希腊和罗马哲学家的很多哲学原著，在中世纪已经失散，而阿拉伯文译本却大多保存下来。波斯和印度的一些学术著作，也有类似的情况。

第二，对阿拉伯人的思想产生了决定性的影响。

伊卜拉欣·麦德库尔在评论阿拉伯人的翻译运动时，曾说：“这些翻译家们为阿拉伯思想提供了巨大的服务，这种服务不在他们所进行的翻译工作本身。传播知识的愿望促使他们在不同的领域去编撰书籍，如医学、物理学、化学、天文学、数学和哲学。这些被编撰者们谦虚地称之为‘入门’或‘导读’的著作和论文，是照亮伊斯兰世界理性研究的第一束光亮，直到当代，它们仍然是为读者提供已知学科总体思想的节要。这些著作和论文大多帮助了知识的传播，为穆斯林自己在各类学校里进行专门研究和科学探讨铺平了道路”①。阿拉伯人所受希腊思想的影响是显而易见的，就是在思想方法方面也是如此。英国汉密尔顿·阿·基布说：“希腊思想给伊斯兰世界最显著的遗产不是科学，而是方法、规程和求知欲。方法和规程来自对逻辑学的研究。”②美国东方学家希提也说：“亚里士多德关于逻辑学的著作《工具》（阿拉伯语译本包括《修辞学》和《诗学》）和玻尔菲利（即波菲利）的《逻辑学入门》，很快就与阿拉伯语法取得同等地位，成

①转引自杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第112～113页。

②《阿拉伯文学简史》，陆孝修等译，人民文学出版社1980年版，第51页。

为伊斯兰教人文主义研究的基础，直到现在还占有这个地位”①。由于接受了希腊的思想方法，使阿拉伯哲学家的理性思维水平有了很大的提高。

第三，唤醒了欧洲思想界。

由于希腊古典哲学著作在中世纪的散失，欧洲人在公元12世纪以前，几乎无人了解柏拉图和亚里士多德。公元1125～1280年，西班牙托莱多创办了一所翻译学校，当时许多著名学者在这里进行了大规模的翻译阿拉伯著作的工作。由于他们的努力，许多希腊哲学著作的阿拉伯文译本又重新被译成欧洲各种文字，使欧洲人才重新听到亚里士多德的名字，接触到真实的希腊古典哲学。希提说：“柏拉图的学说和亚里士多德的学说，凭借伊本·西拿（阿维森纳）和伊本·鲁世德（阿维罗伊）两人而传入拉丁世界，从而对于中世纪时代欧洲的哲学研究，发生了决定性的影响”②。“从阿拉伯世界涌来的知识潮流，给欧洲带来了向心灵解放的大跃进，促进了发展自由思想的伟大进步”③，唤醒了沉睡的欧洲思想界。

参考文献：

1.马吉德·法胡里，《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版。

2.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

---

①《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第369页。

②同上，第369页。

③喆佐《欧洲文化通史》，转引自芬克斯坦《艺术中的现实主义》，中译本，第55页。

第六章　第一位亚里士多德派哲学家—铿迭的哲学思想

铿迭是阿拉伯人中第一位著名的亚里士多德派的哲学家。尽管他的著作遗失很多，还无法看出他的完整的哲学体系，但是可以肯定，是他首先把希腊哲学引进阿拉伯哲学之中，使之与阿拉伯哲学相结合，开创了东方哲学和西方哲学交融的历史。

第一节　铿迭的生平和著作

铿迭的全名是艾卜·优素福·叶尔孤卜·伊本·易司哈格·铿迭（Abu Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al—Kindi）。他是真正的阿拉伯血统，所以有"阿拉伯哲学家"的尊号。这是伊本·奈迪木在《书目》中奉送给他的，因为阿拉伯哲学史上属于纯粹阿拉伯血统的哲学家是很少的。他属于古老的铿德部族的后裔，其父易司哈格·本·撒巴哈在阿拔斯朝哈里发麦海迪（公元775～785年在位）和赖世德（公元786～809年在位）时，曾任帝国内库法省省长。其祖先中有人当过圣地麦加和巴林等地的酋长。可见铿迭出身于阿拉伯上层贵族阶级。

一、铿迭的生平

阿拉伯编年史家对铿迭的生卒日期都没有详细的记载，学者们只有一个大致的推算，而这种推算又不尽一致。有人说他生

于公元796年（伊斯兰教历185年），有人说他生于公元801年。卒年则有人说是公元873年（伊历260年），有人说是公元860年（伊历246年），有人说是公元864年（伊历252年）。阿拉伯学术界倾向于说他生于公元796年，卒于公元873年①。

铿迭的出生地，也有两说。一说生于库法，一说生于巴士拉。大概他生于库法，后来游学于巴士拉，最后迁居于巴格达。他生活于哈里发麦蒙和穆尔太绥木时代，在麦蒙时期就享有盛名，是当时著名科学家和哲学家。他精通医学、哲学、数学、逻辑学、音乐、几何学和星占学等学科。据说他还掌握希腊和波斯的知识，了解印度的哲学。由于他学识渊博，哈里发麦蒙曾委派他翻译亚里士多德和其他希腊哲学家的著作，与翻译家叶海亚·本·伯特里格和伊本·纳伊麦·哈姆萨共过事。哈里发穆尔太绥木则任命他为太子艾哈默德的老师，在铿迭给艾哈默德的几封信件中透露了这一信息。后来，由于遭到嫉妒，他陷于阴谋者中间。在哈里发穆太瓦克里时期，铿迭受过廷杖，其图书馆被人查抄。本人被当作"非伊斯兰教的即希腊的思想家"而遭到流放②，只是在他声明忠于逊尼派时，他的自由才得到恢复。

铿迭生活在阿拔斯王朝中期。如果同意杰米耶·索里巴的说法，把中世纪阿拉伯哲学史分为两个历史阶段，一是翻译的阶段，一是生产创造的阶段③，那么铿迭正是进入生产创造阶段的最早的哲学家。这一时期是阿拉伯阿拔斯王朝的极盛时期，也是阿拉伯思想史上最活跃的阶段之一。

阿拉伯思想的繁荣昌盛，到阿拔斯朝达到高峰。伊斯兰初

---

①乔治·塔拉比什《哲学家辞典》铿迭条，黎巴嫩贝鲁特先锋出版社1987年阿拉伯文版。

②赫伯特·戈特沙尔克《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社1987年中文版，第226页。

③《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第129页。

期，虽然伊斯兰教改变了阿拉伯人的思想，使他们不仅争取现世的享乐生活，而且也要争取来世的永久生活。他们开始思考人生的归宿，思索宇宙的主宰等人生观和宇宙观方面的问题，开始形成伊斯兰教哲学的体系，但还没有形成阿拉伯世俗哲学的体系。到公元9世纪，阿拉伯帝国疆土进一步扩大，经济发达，政局稳定，促进了帝国境内科学文化事业的空前繁荣。都城巴格达成为文学家、科学家、哲学家、医学家的荟萃之地，各国学术著作都被翻译和介绍到阿拉伯世界。在铿迭生活的时代，伊斯兰教宗教哲学派别穆尔太齐赖派的理性主义倾向，得到官方的重视和提倡。各派的争论加强了阿拉伯人的理智，提高了他们的理论思维能力。希腊哲学著作的大量翻译成阿拉伯文，也启迪了阿拉伯人。铿迭就是在这样的形势下出现的哲学家，所以有其必然性。

二、铿迭的著作

铿迭被公认为是一位多才的学者。他在哲学方面的突出贡献，是在著作风格方面仿效亚里士多德的方法，解释了很多哲学著作，弄清了不少疑难问题，由此使他蜚声于当时学术界。据说他一生写过241种著作，分为哲学类22种，逻辑学类20种，物理学类8种，音乐类7种，星相学29种，几何学23种，天文学16种，医学22种，辩证学17种，心理学5种，政治学12种，其他杂著60种。

这些著作流传到今天的已经所剩无几了，在哲学方面仅有下列著作：《与穆尔太绥木论第一哲学中的真主》、《对天体崇拜和真主能力的说明》、《论事物的定义》、《论理智》、《真主的独一和天体世界的有限》、《论月蚀》、《灵魂的话》、《论亚里士多德著作的数量和学习哲学所必须的部分》、《论生灭的近作用因》、《五本质论》，多为手稿和抄写本。后人将《论理

智》等合编为《铿迭哲学论文集》[1]。另有译著《亚里士多德的神学》。

东西方世界都很重视铿迭。欧洲文艺复兴时期意大利哲学家卡尔丹（Gardan）誉他为世界12位天才之一。铿迭还被阿拉伯世界誉为四大翻译家之一，与侯奈因·本·易司哈格、撒比特·本·古赖、欧麦尔·本·塔巴里同列。

第二节　铿迭的哲学观

尽管铿迭在阐明阿拉伯哲学方面奠定了基石，是阿拉伯世俗哲学在东方阿拉伯世界的最早代表，但铿迭的思想在黑格尔的《哲学史讲演录》中没有介绍，在罗素的《西方哲学史》中，只说他的《亚里士多德神学》给阿拉伯人关于亚里士多德的观念带来了很大的混乱[2]，也未作具体介绍。相形之下，敦尼克等人主编的《哲学史》和奥·符·特拉赫坦贝尔的《西欧中世纪哲学史纲》等苏联学者的著作，倒是相当重视铿迭。

铿迭提出了比较系统的哲学观。

一、哲学的定义

铿迭认为，通常人们给哲学下定义有六种根据：

1.根据语源学下定义，哲学是爱智慧，因为哲学家是由“爱”和“智慧”组合而成的。

2.根据其影响下定义，哲学是人类尽可能地模仿真主的行为，要人成为完人的学问。

3.根据其目的下定义，哲学是关心死亡的学问。死亡有两

---

①该论文集由穆罕默德·阿布杜·哈迪·艾布·里德博士校订，由埃及开罗阿拉伯思想出版社于1950年出版第1卷，1953年出版第2卷。

②《西方哲学史》上卷，商务印书馆1976年版，第516页。

种，一种是自然死亡，即灵魂离开肉体；另一种是抑制欲望甚至灭欲，这种死亡是哲学家所提倡的，因为抑制欲望就是通向美德的手段。

4.从来源下定义，哲学是艺术中的艺术，智慧中的智慧。

5.根据人本身下定义，“哲学是人对自身的认识。这种说法有深远意义。比方我们说，事物如果是实体或不是实体，如果事物不是实体，那么它或是本质，或是偶性；人就是实体和灵魂和偶性，灵魂是本质而非实体。因此，人类如果认识其本体，也就通过偶性认识了实体，认识了第一偶性和不是实体的本质。那么，如果认识了这些，也就认识了全体。因为这一原因，哲人被称为‘小世界’”①。

6.最后一种是根据其自身的本质下定义，“哲学是依人的能力认识永恒的绝对的事物的学问，认识事物的本质和原因的学问”②。

铿迭在列出这六种给哲学下定义的根据以后，提出了自己的哲学观。他说：“哲学是依据人的能力研究事物真理的学问”，而“第一哲学或形而上学，是研究第一真理的学问，第一真理是所有真理的原因。”③哲学家追求学问的目的是获得真理，哲学家的工作就是为真理服务，因此，哲学家是人类职业中最高尚的。

既然哲学家是最高尚的，那么从事哲学工作的人也是最高尚的，不管这种工作是出自理论的目的，还是出自实践的目的。如果从事哲学工作的人在理论上致力于获得真理，在实践上也致力于用理论上了解到的真理去工作，那么任何人都不能诽谤从事哲

---

①②阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第2卷，第299页。

③《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第97页。

学的人，不管其目的是理论的还是实践的，都是高尚的①。

铿迭认为，哲学作为探究事物的真理即探究事物的本质的学问，它包括神学（形而上学）、教育学和伦理学，以及一切能引人正道，扶正去邪，给人裨益的学问②。

二、对哲学和宗教的调和

大多数阿拉伯哲学家和思想家，都致力于哲学和宗教的关系的研究。铿迭是阿拉伯哲学史上第一个主张调和哲学和宗教的哲学家。

在铿迭的时代，有一种很流行的观点，认为哲学是来自于希腊的，讨论哲学的人都是异教徒的哲学家。因为哲学来自于遥远的国家，因此应该远离它③。为了回敬这种观点，铿迭论证说，哲学并不反对宗教，而是和宗教一致的。他试图证明，哲学所探讨和研究的那些问题，是来源于先知的使命的。掌握哲学的知识，也正是先知们带来的使命，即崇拜真主，确立真主独一无偶，至尊至上，保持人间善行美德，唾弃恶行邪念等④。因此哲学和宗教并不相违背。

铿迭从《古兰经》中找出了许多段探讨宇宙问题的经文，用以说明宗教所要探讨的问题，也正是哲学所要探讨的问题。这些经文主要有："有眼光的人们啊！你们警惕吧！"（第五十九

---

①参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯版文第6版，第39页。

②《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第104页。

③同①，第41页。

④《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第104页。

章，第2节）“难道他们没有观察天地的主权和真主创造的万物吗？”（第七章，第185节）“难道对于真主——天地的创造者——还有怀疑吗？”（第十四章，第10节）“（他们）思维天地的创造。”（第三章，第191节）“难道他们不观察吗？骆驼是怎样造成的，天是怎样升高的。”（第八十八章，第17、18节）“天地的创造，昼夜的轮流，利人航海的船舶，真主从云中降下雨水，借它而使已死的大地复生，并在大地上散布各种动物，与风向的改变，天地间受制的云，对于能了解的人看来，此中确有许多迹象。”（第二章，第164节）在铿迭看来，这些经文提倡人们去观察和探讨宇宙，天空和大地，而哲学所提倡的无非也是这些内容，由此可以证明哲学并不反对宗教。

因此，铿迭主张，我们应该感谢而不是责备那些探讨真理，并努力获得真理的人。那怕哲学是从遥远的国家，从希腊给我们带来了真理，我们也不用管它是从那里来的。只要给我们带来真理就好，那怕它是来自遥远的民族，甚至是与我们有矛盾抵触的民族①。他说：“我们应当不耻于承认真理并加以吸收，不管它来自何方。对于攀登真理高峰的人来说，最高的价值莫过于真理本身；追求真理决不降低或贬低自己的身份。”②但是，哲学和宗教就没有分歧吗？哲学的方法就是宗教的方法吗？哲学家走的路就是宗教学者走的路吗？铿迭认为，哲学和宗教还是有分歧的。其根本分歧就在于它们的方法的不同，或者说哲学家和宗教学者们学问的来源不同。在铿迭看来，宗教学者的学问不用通过“求”的方法获得，可以不受人类方法和时间的约束，而完全是决定于至尊的真主的意志，通过清心的方法，靠着真主的支持、

---

①穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第41页。

②转引自阿卜杜勒·萨拉姆《复兴科学之途——建立科学大家庭》，联合国教科文组织《信使》杂志1981年第10、11期合刊。

指示、启示和使命而照亮真理。而哲学家的学问，则要通过获取、训练、经验的方法，在探求学问的整个过程中，要采用逻辑学和数学的原则，以及类似的其他方法，获取它需要时间。铿迭指出，先知们和宗教学者通过启示的方法获得的，哲学家只能通过训练和长期探讨才能获得[1]。

铿迭之所以致力于调和哲学和宗教，主要是由于在铿迭的时代，人们看待哲学有时是用怀疑的眼光。铿迭生活在麦蒙和穆太瓦克里两位哈里发执政的不同时期，麦蒙和穆太瓦克里对待哲学的态度是大不相同的。麦蒙本人喜爱哲学，支持了有浓厚哲学倾向的理性主义宗教哲学派别穆尔太齐赖派，而穆太瓦克里则迫害穆尔太齐赖派，支持正统派逊尼派。而且铿迭本人还因为从事哲学而受到过伤害。从这里，铿迭发现他有义务来捍卫哲学的理性观点，因此他对哲学和宗教进行了系统的研究，成为最早调和哲学和宗教的哲学家。

但是，在调和哲学和宗教的背后，我们发现，铿迭虽然表面上也承认宗教的力量，但他更强调的是哲学。哲学的地位在铿迭看来要高于宗教，他甚至说，否认哲学就是否认真理，就是叛逆。他认为真理来自希腊智慧的宝库，所以他非常尊重希腊哲学，而对《古兰经》则采取怀疑态度，说“《古兰经》中没有次序，没有风格，结构也不精美，并且充满矛盾，一句格言反驳另一句格言，整个《古兰经》‘象婴儿那样软弱无力’”[2]。正是由于他的这种态度，他被伊斯兰教正统派看成异教徒。

第三节　真主和世界

作为亚里士多德派的哲学家，铿迭从希腊哲学中继承了不少

①穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第43页。

②参见敦尼克等主编《哲学史》第1卷，上册，三联书店1961年版，第243～244页。

东西，在伊斯兰教正统派对哲学进行怀疑的时候，捍卫了哲学。但他并不是全部照搬希腊哲学，如他对哲学和宗教的调和就是亚里士多德哲学中所没有的内容。他思想中还有一些内容和亚里士多德是不一致的。如他研究过世界无始和有始的问题，赞成世界有始说，而不是世界无始说，这是和亚里士多德的世界无始说正相反对的。

一、宇宙有始论

铿迭站在同时代的穆尔太齐赖派的立场上，主张宇宙有始论。他提出，宇宙有其第一因，就是真主。真主创造了世界，安排了世界的秩序，并使其中的一部分成为另一部分的原因。宇宙是从无中产生出有，就是从非存在中产生出存在，宇宙的产生是有始的。

铿迭证明宇宙有始论最有力的论据就是有限论。有限论的思想是穆尔太齐赖派所提倡的。他们认为，世界上的所有个体、个体的偶性、时间都是有限的，都有其开端。这是人们所能看到和感触到的。有限的个体是通过其实体的由始到终的面积来显现的，同时也通过其存在的时间来显现。所有的时间都是由有限的、有开始的时间复合而成的。所有的有限部分的复合也都有其开端，并不是没有有限部分的东西。"一般"只不过是分解的各"个别"，其个别是有开端的有限，因此其集合的"一般"也是有开端的有限。而世界就是这样的"集合"，因此世界也是有开端的有限，因为它的所有部分都是有限的，都是有始的①。铿迭接受了这种学说，主张世界不是无限的，而是有其开端的。铿迭说："有限时间的终止就是存在。时间不和无终止相联系，而必然是有终止的。天体的期限不是无终的，而是有限的，天体不灭

①穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第54页。

是不可能的。天体必然是有始的，有始是创始者创造的有始，创始者必定是从无来创造的。”[1]铿迭主张，这种有始在时间上有其开端，他把使世界有开端的创造者即第一作用者也叫做真主。他指出，真正的第一作用者就是从无创造出有，这个作用者就是真主，他是一切原因的原因，他从“无”而不是从其他创造出了“有”。

在铿迭看来，天体、运动、时间三者是一致的，其中没有在先的。天体是有限的，时间也是有限的，因为时间是计算运动的，是天体运动的基础。因此，天体、运动和时间都是有限的，有其开端。

显然，这种说法是有别于亚里士多德的，亚里士多德证明了宇宙在空间方面的有限，但从时间来说却主张无始，认为时间是无限的。由时间的无始和无限必然导致主张运动的无始，也就是说实体是无始的，从而这一无始的宇宙必然是物质的。铿迭则完全违背了这一点，而在时间有限论的基础上坚持了世界有始论[2]。

二、对真主存在的论证

与探讨宇宙有始说相联系，铿迭也探讨了真主存在的证据。

铿迭从四个方面通过哲学论证来证明真主的存在。

第一，依据宇宙有始说。他认为，世界既然是有始的，那么这种有始肯定有其产生的原因，这一原因只能是真主。

第二，铿迭通过观察试图证明，宇宙中的万物都是“多”，都是“复合”的。万有在宇宙中只是偶性的，而不是本质的。因此，我们追索万物的原因就不是在宇宙之内，而是在世界之外。很显然，这一原因就是“一”而不是“多”的神的本体。铿迭

①《真主的独一和天体世界的有限》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第206页。

②参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第72页。

说："它不是多，而是一，世界万物没有一种东西会象它的素质。因为'多'存在于被造的万物之中，而不是在神之中。因为它是创造者，而万物则是被造者，因为它是永恒的，而万物则是短暂的；因为它是永远不变的，如果可变，就不是永恒的了。"①

但是，铿迭并没有论及万物之间的关系，而只是论及了独一的真主和繁多的万物之间创造者和被创造者之间的关系。同样他也没有论及真主作为原因，起着联系万物中一部分与另一部分之间的作用。

第三，他用灵魂之于肉体的关系来论证真主之于宇宙的关系。他说："创造者之于世界，就象灵魂在肉体中。身体的作为听命于灵魂的安排，肉体只能在灵魂的安排之下才会有所认识，也只有肉体才能接受灵魂的安排。同样，可见的世界只能通过不不可见的世界的安排，不可见世界（即真主）只能通过它在可见世界中的影响和安排而被认识。"②他认为宇宙秩序的存在，证明有一个宇宙秩序的组织者，它就是真主。

第四，从天佑说和目的论来证明，真主是存在的。铿迭指出，宇宙中的秩序和条理，一部分对另一部分的作用，一部分对另一部分的驾驭，一部分对另一部分的役使，宇宙形式的完美，产生者的产生，败坏者的败坏，永恒者的永恒，消失者的消失，无不证明是最完美的安排。所有的安排都出自于一个安排者③。他试图将上界现象和下界现象联系起来，证明有一个睿智的造物主，他说："很清楚，天体中每一个体的产生都是由于它在自己所在的位置上，土、水、空气，它们的堆积和分解，就是万物产生和毁灭的原因。而近作用因则是这种秩序的创造者通过意志进行安排，这种安排就是产生和毁灭的近作用因。这是全知的全能

---

①《真主的独一和天体世界的有限》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第207页。

②《论事物的定义》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第174页。

③《论生灭的近作用因》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第215页。

的智慧者的安排，宇宙创造者完美无缺的创造，这种安排就是完满的目的。”①他还举例说，如果太阳离地球的距离不是适度的，而是过高，那么气温就会降低，直到太阳所在的位置不能对我们起到明显的影响，那么地球上的一切都会冻结，象两极那样，地球上就不会有耕种，不会有生殖，不会有大量的生物，如同它现在处在应当处的位置上那样。如果太阳离地球的距离过近，那么地球上的一切将燃烧，同样也不会有耕种，有生殖，有大量的生物，就会象地球上的近日点那样②。总之自然界的一切都说明出自有目的的创造，出自一个全能的创造者真主的有目的的创造。

通过这四个方面，铿迭论证了真主的存在。

三、对真主独一性的论证

铿迭接着又论述了真主的独一性。他指出，真主的独一性就是没有任何事物与它有相似之处。他说，真正的独一，不是可思的事物，不是元素，不是种，不是属，不是个体，不是灵魂，不是理性，不是部分，不是整体，不是在它之外还有的其他的单一，而是只发出而不接受的单一；也不是物质，不是形式，没有数量，没有质量，没有增加，不能用其他范畴进行形容，更不能用否定真正独一的其他事物来形容。因此，它是绝对的纯碎的“一”，是无论就那一方面都不增多的本体的单一，从其本体方面和其他方面，它都是不可分割成其他种类的单一。它又不是时间，不是空间，不是载体，不是所载，不是本质，不是偶性③。它不同于

①《论生灭的近作用因》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第236页。

②《论生灭的近作用因》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第229页。

③《与穆尔太绥木论第一哲学中的真主》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第160～161页。

它所造的事物，在它和所造事物之间没有任何相似之处。这里他明显地受到亚里士多德《形而上学》中第一推动力的有关论点的影响。亚里士多德把一切事物最后的目的和运动的最终原因归于一个没有任何质料的形式——不动的"第一推动力"，即神、纯粹。铿迭正是从亚里士多德这里吸取了营养，从哲学角度推导出世界有一个独一的能创造万物的造物主——真主的存在。

第四节　理性和认识

亚里士多德曾提出过两理性说，指出一种是被动理性，它具有潜在性；另一种是主动理性，它是现实的。被动理性随着肉体的死亡会消失，人类借助它在主动理性的参与下，使用概念进行思维。主动理性则是永恒的，不朽的，就是他所说的"神"或形式的形式。铿迭继承了亚里士多德的思想提出了四理性说。

一、四 理 性 说

1.永远有效的理性，这是永存的积极的理性，宇宙间凡属于理性的，都以此为其原因和本质。这种理性也就是真主或称第一理性，相当于亚里士多德所说的主动理性。

2.被动的理性，指人类灵魂中的能力或潜力。每个人的被动的理性都要接受主动理性的意旨。

3.实际的理性，在灵魂中由潜在性变为现实的理性，是指人类的才能为人类所能随时应用者而言的。现实的思维就是这种理性的表现形式。

4.表面的理性，或叫证明的理性，指灵魂所用以表情达意的行为而言的①。

①《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第353页。

最后两种理性的区别是，实际的理性使人获得才能，就象医生学习医学，但并没有付诸实践；而表面的理性则是去实践所获得的才能，就象医生在现实中去实践自己所学到的医学专业知识①。

二、人类的认识

对于知识的获得，铿迭认为，我们的知识或得自感官，或得自理性。感官所能认识的是特称或物质的形式，属于形而下的世界，而理性所能认识的则是全称——种属或精神的形式，属于形而上的世界②。感官所能认识的，只是物质的局部，是物质的表现形式。理性所能认识的，才是物质的全部。

铿迭提出，科学的认识有三个阶段。

第一阶段是逻辑学和数学的阶段。他相当看重数学，提出谁要掌握哲学除了读亚里士多德的著作外，还应懂得数学，不研究数学就不能成为哲学家，他强调了数学方法对哲学具有重要的意义。铿迭也把逻辑学看作获得知识的重要工具，并有一本专书，依逻辑学家的方法证实先知的使命③。他把对范畴的研究看作逻辑学的主要内容之一，提出了五个原始实体，来代替亚里士多德范畴分类表中所列举的十个范畴（实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿势、状态、活动、遭受）④。五个原始实体是：物质、形态、运动、空间和时间。铿迭认为，世界在时间上是被造的，在空间上是有限的，所谓永恒只是精神世界才有的。他为哲学术语的阿拉伯化付出了极大的努力，提出的许多哲学术语如实

①阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》，第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第308页。

②参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第92页。

③同上，第90页。

④奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第60页。

体、物质、想象、目的、有、非有（非存在）[1]等等，一直沿用到今天。

第二阶段是自然科学的阶段。自然科学与数学一样，在论证哲学观点时有重要意义。他自己就通晓很多科学，接受了很多毕达哥拉斯、柏拉图和逍遥学派的自然科学知识。

第三个阶段是形而上学的阶段。铿迭把对哲学和宗教的调和贯彻到认识论思想中，提出真理与事物本身相联系，有事物存在就有真理存在，真理是寓于事物的存在之中的。他认为获得真理有两种方法，一种是理智的方法，一种是启示的方法，两种方法达到同一个真理[2]。他企图调和理性照亮的真理和获益于宗教源泉的真理。他虽然反驳"理性足为知识唯一的泉源"[3]的说法，为先知的使命辩护，尽量使先知的使命与理性相调和，不过他最终还是认为，启示的方法是真主特赐给众先知和使者的[4]。他们虽然可以超越一般人类知识，但一般大众却得不到真主的这种特赐，所以哲学家更应重视的是理智的方法。铿迭提出，作为哲学家应该有双重目标，即理论目标和行动目标。理论目标是寻求真理，行动目标是实践真理。两个目标兼重，才能最终得到真理，使哲学家成为一个完全的人。

铿迭认为，只要经过这三个认识阶段的全过程，对任何事物思考到底，那么，由于普遍的因果联系，就可以宛如在镜子中一样地认识整个宇宙。

这三个认识阶段，同时也就是哲学的学问所包括的三部分内容。其中数学是形而中的，自然科学（主要是物理学）是形而下的，形而上学（阿拉伯哲学中经常用神学代替）是形而上的。哲

①马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第129页。

②杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第130页。

③第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第90页。

④同①，第132页。

学之所以包括这三部分内容，是因为世界上有三种知识：一种知识是可以感觉到的，它是物质的，其学问是物理学；另一种知识是没有物质的，这种知识又有两种：一种绝不与物质相联系，其学问就是神学（形而上学），另一种则与物质相联系，而和物质相联系的是独立于本体之外的，其学问主要包括数学、几何学、星占学、音乐学等等①。

第五节 灵 魂

铿迭的灵魂学说与认识论思想紧密相联。他的灵魂学说既受到柏拉图的影响，又受到亚里士多德的影响。他的灵魂学说包括以下三方面的内容。

一、灵魂是精神的本质

什么是灵魂？铿迭说："灵魂是简单的、高贵的、完备的，其本质来自于至尊至上的造物主的本质，正象阳光来自于太阳一样。"②灵魂区别于肉体，是精神的本质，是神质，因为它和肉体上所具有的诸如欲望、愤怒等是截然相反的。③灵魂和肉体的联合只是偶然的，暂时的。灵魂和肉体是正相反对的，因为肉体中的愤怒力和欲望力推动人们去做一些下贱的事，而灵魂则能抑制人们这样做。铿迭列举亚里士多德和柏拉图等人的主张，肯定灵魂是单纯的，其本质导源于真主的本质，认为灵魂是真主之光，离开肉体后就能获得全部知识，彻底认识万物，而与真主相

①参见穆斯台法·阿布杜·拉齐格《伊斯兰哲学史通论》，埃及开罗著译委员会1944年阿拉伯文版，第49页。

②《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第273页。

③阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究出版公司1984年阿拉伯文版，第307页。

似。灵魂如果为物欲所障蔽，就不能认识高尚的事物。但人们只要专心研究事物的规律，那么灵魂又会渐渐净化，万物就会显现其中，如同显现于明镜之中。而灵魂一旦离开肉体，就会产生莫大的快感，因为这时它又回到了精神的即真主的本质①。

二、灵魂离开肉体后的命运

铿迭虽然并没有论及灵魂与肉体孰先孰后的问题，但他肯定灵魂可以离开肉体而独立存在。铿迭所坚持的是灵魂不灭论。

为了证明灵魂可以离开肉体而存在，铿迭首先论证了在灵魂与肉体暂时的、偶然的联合时，灵魂可以离开肉体的问题。他认为，灵魂是永远不会处于睡眠状态的，但是在人睡眠时，灵魂不使用感官。如果灵魂会处于睡眠状态，人们怎么会知道在睡梦中看到的东西呢？如果灵魂达到完全的净化，就使人在睡眠中能够看到有趣的梦幻，灵魂就会离开肉体而显现，真主就会用其光和其慈悲给它以启示，在那里就会尝受到永久性的快感，这种快感超过美味的食品和饮料，超过听感、视感和触感②。

铿迭指出，灵魂如果不独立于肉体之外，而是沉湎于肉体的欲望之中，那就危险了。他说，人身上的物欲力就象猪身上的一样，愤怒力就象狗身上的一样，理性力就象天使的一样。在他看来，谁占有欲望力，谁就象猪一样；谁占有愤怒力，谁就象狗一样；谁占有理性力，谁就象天使一样，只是去思考和研究事物的真

---

①《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第274页。又参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第91页。

②参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第307页。

理，洞察其秘密，他就会是一个完人，接近于类似真主的人①。

因此，铿迭肯定灵魂是可以离开肉体的，他说："我们在这个世界上，就象我们作为旅行者过一座桥梁一样。我们不会长期停留。我们真正的居留地是上界，死后的灵魂就转移到那里去。灵魂在那里接近造物主，接近造物主之光，在那里享受真主之光和怜悯，过舒适的生活。"②

但是灵魂在离开肉体以后并不是马上就可以达到这一位置。因有些灵魂在离开肉体时是有污秽的，因此需要到月球上去度过一段时光，如果得到净化，就上升到水星上去，再度过一段时光，如果再得到净化，便上升到更高一级的星体，这时便从所有污秽和感觉中解脱出来，变为纯净的，然后升到理性的世界到达上界即第一天体，在那里高贵地居住下来。在那里，灵魂会通晓一切事物，真主委派给它一部分安排世界的权力。灵魂的这种能力，在某些方面就有些象真主的能力了③。

铿迭提出这样的思想，无非是想促使人们从世俗的欲望之中净化出来，他说："灵魂要达到这一位置和高贵的等级，只能从污秽中净化出来，否则，别无办法。"④很显然，铿迭的这种思想与中国哲学家所提倡的清心寡欲的主张是类似的。

三、灵魂的能力

铿迭对灵魂的能力没有全面的论述，但他谈到过灵魂的感觉能力和想象能力。

感觉能力即感觉机能，这种能力就是通过感觉器官从感性事物中抽象出感性的形式，在这一过程中，感性形式和感觉器官是相联合的。当感性事物消失的时候，想象机能就要去找回清楚的

①②《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第274～275、276～277页。

③④《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第273页。

感性形式，不管是在清醒时，还是在睡梦中。当想象机能从外部事物的影响中解脱出来，就能够产生出一些在外部世界中所没有的复合的形式，如有角的人和说话的动物等①。这只是在睡梦中所得到的特殊种类的形式。想象机能是一种中间的能力，并不能通过它获得一般的认识，但可以通过它预知未来②。这是因为灵魂在深思处理一些特殊形式时，从中会产生一些必要的结果。如果灵魂中的推理能力较差，那么灵魂的预知就不会实现，这时灵魂的判断就有了偏差。

总之，铿迭是一位知识十分渊博的学者。他是阿拉伯哲学史上第一个把希腊哲学比较系统地介绍给阿拉伯人的哲学家，也是第一个亚里士多德派的哲学家。他本人并没有建立起一套完整的哲学体系，但他为哲学术语的阿拉伯化作出了很大的贡献，为哲学第二教师法拉比建立哲学体系起了铺路石子的作用。同时，我们也应该看到，他虽被称为亚里士多德派哲学家，但其思想却并不是全部接受亚里士多德的思想，而是把毕达哥拉斯、柏拉图和逍遥学派的学说集中起来，并吸收了穆尔太齐赖派思想中的因素，没能摆脱伊斯兰教的影响。由于他的贡献，仍不愧为阿拉伯世俗哲学的先驱。他的思想对法拉比、伊本·西拿、罗杰尔·培根③都有过影响。

参考文献：

1.莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

2.乔治·塔拉比什：《哲学家辞典》，黎巴嫩先锋出版社1987年阿拉

---

①《铿迭哲学论文集》第1卷，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版，第299页。

②参见马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第126页。

③希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第435页。

伯文版。

3.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973 年阿拉伯文版。

4.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版。

5.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司，1984年阿拉伯文版。

6.赫伯特·戈特沙尔克：《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社1987年版。

7.《铿迭哲学论文集》，开罗阿拉伯思想出版社1950年阿拉伯文版。

8.哈那·法胡里和赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社，1957年阿拉伯文版。

9.穆斯台法·阿布杜·拉齐格：《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版。

10.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

11.蔡德贵：《阿拉伯哲学家铿迭的哲学思想》，《文史哲》1991年第3期。

第七章　自然哲学家拉齐的哲学思想

拉齐全名是艾卜·伯克尔·穆罕默德·本·宰凯里亚·拉齐（Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Rāzi，约公元864～925或932年），西方学者称之为拉齐斯（Rhazes），是阿拉伯世界最伟大的医学家之一，有"穆斯林医生"和"阿拉伯人的格林"的称号，同时又是著名的自然哲学家和科学家。

第一节　拉齐的生平和著作

拉齐原籍波斯，生于德黑兰附近的赖邑。在故乡习数学、医学、哲学、天文学、化学（炼金术）、逻辑学和文学，成名于医学。建立赖邑精神病院，自任院长。30岁时，移居巴格达，任巴格达精神病院院长。他为这所医院选址是富有传奇性的。他曾把几条肉分别挂在巴格达城的各个地区，看哪个地区的肉条腐烂的迹象最少，就选那个地区做医院的新地址，因为那里的气候是最适于卫生的①。此后他又从事炼金术，并以仁慈和慷慨而闻名于世。他勤奋好学，长时间连续不断地学习，使他害了眼疾，但他拒绝治疗，因为他"看世界看得厌烦了"②。

拉齐在医学方面的贡献相当突出，他是外科缝合术的发明者，又是最早有治疗天花病临床经验的医生，同时也是最先制造水银的化学家。他还下气力研究了白矾和酒精。他所著的医书有

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第429页。

②马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第137～138页。

几部是属于世界名著的，如《天花和麻疹》于公元1565年在威尼斯译成拉丁语。《医学集成》是当时最大的一部医学百科全书，收集了希腊和阿拉伯医学家的不少著作，于公元1279年由西西里岛上的犹太医生麦齐格·本·萨利姆译成拉丁语。他的《曼苏尔医书》，本来是题赠给萨曼王朝国王曼苏尔的，全书共10册[①]。由于有很高的价值，15世纪80年代也被译成拉丁语，在意大利米兰出版。他的化学（炼金术）著作《秘典》12世纪译成拉丁语，一直用到14世纪，罗杰尔·培根也曾引用过该书的理论[②]。

拉齐在医学方面的杰出成就和巨大贡献，使他在西方拉丁世界享有很高的声誉。但他在哲学方面的贡献也不亚于医学。他所撰写的著作，涉及到与哲学有关的各个领域，如心理学、逻辑学、凯拉姆学等等。其中最重要的哲学著作有：《精神治疗》、《哲学的行径》、《论形而上学》、《国家的昌盛与衰亡》等。这四部书由波尔·凯拉乌斯编成《拉齐哲学论文集》，另有《逻辑论集》、《神学哲学论集》、《绝对的第一物质》、《空、有与时、空》、《实体的无始和毁灭》、《论快感、神学与五大本质》、《柏拉图的神学》、《苏格拉底的神学》等。由于他在哲学思想方面的杰出贡献，赢得了西方历史学家的赞誉，被视为"富于独创性的、眼光最锐敏的思想家"。他的思想"在好几百年内对于拉丁西方的思想曾起了显著的影响"[③]。

拉齐的哲学思想，一方面形成于从医的实践中，一方面也受到古希腊哲学的明显影响，在形而上学方面，他主要受柏拉图的影响，在伦理学方面则受苏格拉底的影响，而对于亚里士多德，他虽然很推崇，却并没有系统地去研究其遗著。拉齐曾经勇敢地向伊斯兰教的基本教条发起过挑战，反驳过伊斯兰教的一神论。他不遵教律，而且批评各种宗教，因此而被指责为"违背哲学家

①曼苏尔是阿拔斯王朝呼罗珊和河外地的国王。
②希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第429页。
③希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第429、430页。

的正轨”①的思想家。

第二节　五大无始的原理

拉齐受柏拉图《蒂迈欧篇》的影响，提出了五大无始的原理的学说。

柏拉图在《蒂迈欧篇》中借主要对话者蒂迈欧之口，在理念论的基础上，将毕达哥拉斯学派有关数的理论揉合进去，提出了自己的宇宙论。柏拉图把德米奥格看作是宇宙的灵魂和创造者。认为宇宙灵魂是“存在”、“同”、“异”的混合，是不变的理念和可变的事物之间的居间物。它以不变的理念为范本，把处于运动之中的无定形的混沌物质，接纳到作为容器的空间中，按照几何图形组合成不同面体的土元素、火元素、气元素和水元素。拉齐对柏拉图的这一思想加以改造，提出宇宙的最高法则，就是五大原理。这五大原理是：第一物质（原质）、空间、时间、灵魂和造物主。这些原理都是无始的、永恒的，是世界的存在所必需的。拉齐提出，部分的或特殊的感觉，证明有绝对意义上的第一物质即原质的存在。各种不同的可感事物的集中，则需要空间。认识物质所表现的种种状态和变迁，又不能不承认时间。认识物质的遭受和各种生物的存在，又证明灵魂也是存在的。而部分生物所具有的理智，又证明造物主是存在的②。

一、第一物质

他从物质开始证明，这五大原理都是存在的。他提出，物质的无始有两方面的证明：第一，物质和形式的创造或合成，不仅

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第69页。

②阿布杜·门伊姆·哈弗尼《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版，“拉齐”条。又参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第70页。

不会设想在物质存在之先有一个造物主，而且必须有物质参与才能完成创造的工作。这是因为，“从无生有”的观念本身在逻辑上是不能成立的。如果真主能从无中创造出事物，那么真主就必须从无中直接创造出所有的事物。但是，实际上正好与此相反，那就免不了要说，世界的创造是由于物质，物质的存在是无始的①。在未构成物体和世界之前，物质就已实际存在。

二、空　间

第一物质需要有定居的位置和场所，这一场所就是拉齐的第二个无始的原理——空间。他认为空间在逻辑上是与实体相分离的。在此基础上，他划分了绝对的空间和相对的空间，或者叫整体的空间和个别的空间。绝对的空间是彻底地独立于实体的，即使实体不在，空间也是存在的。空间一旦独立于实体，也就独立于数量，这就应用两种特性来形容它：无限性和无始性。拉齐关于绝对空间的思想与亚里士多德所主张的空间是一种界限，是围绕的物体对于被围绕着的物体的界限，是完全不一致的。亚里士多德的空间是有限的，而拉齐的空间是无限的，无始的。

和绝对空间相对的是相对空间。相对空间脱离物质是不可想象的，它与所容的物质相关，物质不存在，空间也不存在，因此，相对空间几乎与物质没有分别。这种思想和亚里士多德的空间存在于容器和内容物之间的思想也是不相容的。

三、时　间

拉齐认为，时间和空间一样，也分为整个的时间和部分的时间，或叫绝对的时间和相对的时间。他指出，相对的时间是有限的，是可以测量的；而绝对的时间是无限的，是没有约束的，类

①马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第142页。

似于新柏拉图派哲学中的"永恒"。绝对的时间是无始而运动不停的，相对的时间是由想象诸天体的运动而认识的①。

四、灵　魂

"灵魂也是无始的，但由于与物质发生联系，真主便不得不辅助它去完成它自己不能单独完成的任务。真主联合了物质的形式去辅助它。"②"灵魂因欲望而入世界，不知入世后将陷于祸患。后来，他不能完成其志愿，造物主才辅助他，创造这世界，一则为怜恤他，再则因为知道他尝试自己所作的罪孽后，必返于其世界，不再跃跃欲试了。灵魂与物质发生关系后，真主使精神来唤醒灵魂，不让他再甜睡于人类的躯壳中，指示他复返于真境的途径。灵魂要想超脱物质的烦恼，必须以研究哲学为媒介。灵魂将永远沉沦于下界，除非借哲学而完全解脱，然后返于灵魂的世界。那时，这个世界将消灭，而灵魂和物质同归于无始的原状。"③

五、造 物 主

最后，是无始的造物主。上述四大无始的原理并不妨碍拉齐主张造物主的存在也是无始的。拉齐认为，从无始的造物主流出简单的、精神的光，它就是第一物质或者是真主之光，从它又流出理性的灵魂。影子紧随这种光而创造出动物的灵魂。不过自有简单的精神的光以来，就有由四种特性的影子复合而成的事物的存在。这四种特性就是热、冷、燥、湿。上界和下界的一切实

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第70页。

②马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第144～145页。

③赫斯鲁《超越旅游者》，第115页，转引自第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第71页。

体，都是由这四种特性组成的①。

从上述拉齐关于五大无始原理的思想来看，他一方面承认造物主的存在，认为造物主是无始的，但又主张物质、空间、时间、灵魂也是无始的，可见他的思想是充满矛盾的。然而他敢于将物质的无始和造物主的无始同等看待，实际上是降低了造物主的地位，而提高了物质的地位，从而肯定了物质世界是永恒的，不是后来由真主从无中创造出来的。因为伊斯兰教的最根本的不可动摇的教条，就是真主独一无偶，真主创造一切。拉齐把五大原理并列起来，让它们平起平坐，这除了是动摇真主至高无上的地位，还有别的解释吗？难怪拉齐被伊斯兰教正统人士视为“反叛的”思想家，指责他公然地向伊斯兰教教条挑战，是大逆不道的越轨和叛教行为。

第三节 原子和运动

拉齐熟悉古希腊原子论哲学家德谟克利特著作的阿拉伯译文，在自己的关于物质构成的理论方面，也提出了一些类似的看法。

德谟克利特的原子论学说认为，世界万物的本原是原子和虚空。原子是一种最小的、坚实的不可再分的物质单位，是最小的物质微粒，它没有质的区别，而只有形状、排列次序和位置上的不同。虚空是原子运动的场所，而且是万物生灭变化的条件。无数的原子在无限的虚空中间永恒地向各个方向运动着，相互撞击，形成涡旋运动，在涡旋运动中各种原子以不同秩序和位置结合成各种事物。

拉齐也提出，实体是由原子复合而成的。作为五大无始原理之一的物质，是由若干不可见的部分即其间有若干虚空的原子构

①阿布杜·门伊姆·哈弗尼《哲学百科全书》“拉齐”条，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰敦出版社，阿拉伯文第1版。

成。原子的密集和松散以及原子分隔开的虚空的容积，就决定了事物或轻或重，或硬或软的基本性质。和德谟克利特不同，拉齐认为虚空本身也是实际存在的原子，由原子和虚空决定了各物的性质和运动的差别。拉齐指出，由于虚空存在的可能，就使运动成为实体各种特征中的本质特征。他在一篇题为《论实体是自动的和运动是实体的自然原则》的文章中，强调运动是实体中的一种状况，由此而使所有实体通过自身的运动而急速地向世界的中心前进①。这就明确肯定了物质内部就具有原动力，从而否定了事物的发展变化来自真主的安排的说法。

第四节　精神治疗

拉齐长期从事医疗实践。在实践中，他发现人们心中的感情和痛苦由脸部表情表现出来，因此主张作医生的，不仅要治疗病人的肉体方面的疾病，更重要的是要治疗精神方面的疾病。于是他撰写了一部《精神治疗》的著作，专论人的精神治疗。拉齐强调心理因素在治疗过程中的重要作用，提出医生对于危重病人的原因和病况即使把握不准，也应该安慰病人，使病人树立信心，在心理上首先战胜病魔，体质往往就会随心理的好转而得到改善。

拉齐的精神治疗既是针对病人的，也是针对社会的。他曾尖锐地批评当时的社会，说："宇宙间恶多于善，若以人类的愉快与其所遭的艰难、困苦、癖瘾、残疾、忧患、灾厄相比较，则人类的存在实为一大罪恶。"②之所以出现罪恶，就是因为灵魂与物质发生关系。因此他反对纵欲主义，但并不反对人类感官的正当要求，不提倡严酷的苏非派式的苦行。

---

①马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第140页。

②转引自第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第69页。

精神治疗就是要医治人的灵魂。发挥哲学的作用是清洗和净化灵魂的唯一方法，能使灵魂从肉体的束缚中解放出来。拉齐激烈地反对伊斯兰教所提倡的启示说，认为先知作为真主和人类之间的中介人的作用是应该否定的。他强调宗教与哲学之间的矛盾是无法调和的，认为宗教教义与人类智慧不相容，会引导人类的仇恨和灭亡。因此他反对宗教的清规戒律，并指责穆尔太齐赖派将理性证明引入对伊斯兰教教条的证明中去的作法①。他甚至从来都不尊重戒酒的伊斯兰教律。

如何用哲学治疗灵魂，拉齐的论述我们从现有资料看不清楚。但他认为，炼金术是依据第一物质的存在的一种正确的学术，故为哲学家所必需。他说："不知炼金术的人不得称为哲学家，因为精于炼金术的人能自食其力，无需仰人鼻息。"②他甚至认为毕达哥拉斯、德谟克利特、柏拉图、亚里士多德、格林等人都研究过炼金术。

拉齐强调研究哲学可以超脱物质的烦恼和人类社会的痛苦的思想在伊斯兰教世界遭到强烈的谴责，他非难圣品和否定启示的作法被指责为叛教行为，遭到群起而反对。直至使他的思想在伊斯兰教世界长期得不到重视，其哲学著作久被忽视。只是到了20世纪，其思想的重要性才得到重新认识，才发现他虽然自称是柏拉图的信徒，但和其他阿拉伯哲学家，如法拉比、伊本·西拿和伊本·鲁西德等人对柏拉图的态度显然不同。他的思想中德谟克利特的东西更多一些。这正是他和其他人的主要区别。

参考文献：

1.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

2.马吉德·法赫里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社

①穆罕默德·沙菲格·格尔巴勒《简明百科全书》，"拉齐"条，开罗阿拉伯遗产复兴出版社1965年阿拉伯文影印版。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第60页。

1974年阿拉伯文版。

3.阿布杜·门伊姆·哈弗尼：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版。

4.穆罕默德·沙菲格·格尔巴勒：《简明百科全书》，开罗阿拉伯遗产复兴出版社1965年阿拉伯文影印版。

5.哈那·法胡里和赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社，1957年阿拉伯文版。

6.伊本·奈迪木：《书目》，开罗1872年阿拉伯文版。

7.穆斯台法·阿布杜·拉齐格：《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版。

第八章　哲学第二教师法拉比的哲学思想

法拉比全名是艾布·纳赛尔·穆罕默德·本·穆罕默德·本·奥扎莱格·法拉比（Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Uzalag al－Fārābi，约公元870～950年）。他是阿拉伯最早有完整哲学体系的哲学家，被人们尊称为第二教师。亚里士多德为第一教师，而法拉比为第二教师，可见其地位在阿拉伯世界是相当高的。

第一节　法拉比的国别和生平

本来，法拉比的国别是不成问题的。过去学术界普遍认为他是阿拉伯帝国阿拔斯王朝时期的思想家，其父为波斯人，其母是土耳其人。这在西方哲学史界和阿拉伯思想史界本来是一致的看法，我国的大多数学者也都主是说。但从1982年以来，国内学术界有的学者把法拉比看作中国人。认为他是中国九姓回纥杰出的思想家，把他列在新疆哲学思想史的研究范围①。因此就有必要把法拉比的国别搞清楚。

①参见托尔雷·杜拉托夫《关于研究新疆兄弟民族哲学和社会思想史的初步设想》，《新疆大学学报》1982年，第1期；阿不都秀库尔·穆罕默德一伊明《论艾卜·奈斯尔·法拉比的逻辑学说》，《新疆大学学报》1982年，第4期。

一、法拉比的国别

这里简略阐述法拉比是阿拉伯帝国的思想家的理由。

1.国内外绝大多数学者都认为他是阿拉伯思想家。从西方世界的黑格尔、罗素、第·博尔到阿拉伯世界的阿布杜·拉赫曼·贝达维、杰米耶·索里巴、哈纳·法胡里、赫里利·杰尔、伊本·奈迪木、穆斯台法·阿布杜·拉齐格、穆罕默德·阿托夫·伊拉克等著名的哲学史家都主是说，从未提出过异议。

2.法拉比的活动地区是在阿拉伯帝国境内。法拉比出生于阿拉伯帝国阿拔斯王朝法拉布省的瓦西吉村，后活动于巴格达、大马士革、阿勒颇等地，最后卒于大马士革。这些地区无一是在阿拉伯帝国境外。

3.法拉比的直接弟子艾卜·宰凯里雅，间接弟子伊本·西拿都是阿拉伯思想家。白海格和海尔苏里提及法拉比的时候，说伊本·西拿"尽读其遗书，实为其私淑弟子"①。伊本·西拿的哲学书中，几乎没有一种学说不是导源于法拉比的。法拉比师承何人？第·博尔说他学问的一部分得自基督教师约翰难②。而穆罕默德·莱托夫·哲马尔则说他是自学成才的③。他从童年就从故乡迁往巴格达了，师承何人是不甚清楚的，但据各种史籍所载，可以肯定他是在巴格达受的教育。

由此可见，法拉比应为阿拉伯思想家，而非中国思想家。

二、法拉比的生平

法拉比于公元870年（伊历257年）生于法拉布城郊的瓦西吉村，这是位于土耳其河外地的一个小村，座落在土耳其南部、波斯北部。取名为法拉比，意为法拉布的人。其父曾为将军，祖籍

①②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第96、97～98页。

③《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第13页。

为波斯，在土耳服役时和一位土耳其妇女结婚，这位妇女后来就是法拉比的母亲。

法拉比出身于名门望族，其家庭给他准备了优越的生活条件，但他却放弃了这种优越的生活，经常离群索居去过隐居生活。他喜欢孤独和沉思，为此有人把他看作苏非派的人。

法拉比对哲学的爱好是由于一次偶然的机会。有位朋友在他那里寄存了一批亚里士多德的著作，他看了这些书后意外地对哲学产生了兴趣。他后来就潜心攻读哲学著作，很有毅力。据说他在读过的亚里士多德的《心理学》著作上亲笔写道，该书我读了100遍。亚里士多德的《物理听察》，他读了40遍，书上写着还要继续读。他学习的刻苦精神令人赞叹不已。据说他平常总是在水涯和草地写作，因为这里环境幽静。他还曾借月光阅读，利用果园看守室的灯光著书立说。但这并不是由于他穷困。因为他曾在阿拔斯王朝封国阿勒颇国王赛义夫·道莱的宫廷里服务过，从国王那里得到过优厚的生活待遇，但他却只用4个第尔汗作为一天的生活费用。可见他只是为了宁静才去这些地方读书和写作，为的是不被烦扰的尘世打断他高度集中的理论思维。

法拉比的文化素质很高，知识面很广，周围的一切几乎都引起他的兴趣，这使他成为多种学问家，哲学家、数学家、医学家、天文学家、物理学家、化学家、音乐家、逻辑学家和语言学家，各种学问集于一身。据说他精通70种语言之多，这大概带有传奇色彩。但仅在他的著作中运用过的语言就有波斯语、土耳其语、库尔德语、阿拉伯语、希腊语和古叙利亚语等六七种之多。他还精通音乐，发明了竖琴，有一个故事说明他对音乐的造诣。有一次，阿勒颇国王赛义夫·道莱请法拉比欣赏宫廷乐师的演奏，乐师们逐个用自己最拿手的乐器演奏最得意的节目，而法拉比逐个指出了他们的缺点。之后，他从腰部解下一条带子，把它打开，从里边拿出一些竹片，然后穿好，就开始演奏，使在坐

的都大笑起来。而后他又拆开，用另一种方式把它们穿起来，开始敲出，使在坐的听后又都大哭起来。接着他又拆开，换了另一种方式穿起来，用另一种方法敲出它，使在坐的听着听着都睡着了，甚至连看门人也不例外。而他却扬长而去，留下那些睡着的人去享受甜蜜的美梦。

由于法拉比学问十分渊博，很受阿勒颇国王赛义夫·道莱的青睐。他在其大马士革宫廷中住了很长时间，后又迁到阿勒颇。公元950年10月，他随同赛义夫·道莱出外巡行，卒于大马士革，享年80岁。国王为他举行了隆重的殡礼，把他安葬在大马士革郊外。

法拉比其他的生活史，我们无从知道得更为详细。

第二节　法拉比的著作及对亚里士多德哲学的功绩

法拉比的著作很多，在哲学方面，有入门和节要，有诠解和注释，有书信汇编，有各专题的论集。

一、法拉比的著作

1.入门和节要方面的有：

《哲学入门必读》、《形而上学要旨》、《亚里士多德各著作要领》、《逻辑学小辑要》、《逻辑学中辑要》、《逻辑学大辑要》、《逻辑学入门》、《逻辑全书辑要》（又称《逻辑全书》）、《范畴论》、《哲学释意》等。

2.诠解和注释方面的有：

《亚里士多德范畴篇注释》、《亚里士多德解释篇注释》、《亚里士多德分析篇诠解》、《亚里士多德证据论解释》、《亚里士多德第二第三篇文章注》、《亚里士多德论辩书注》、《亚

里士多德物理学注》、《亚里士多德（天和世界）注》、《亚里士多德伦理学引言》、《托勒玫大综合论注释》、《柏拉图规律书集成》等等。

3.书信汇编有：

《关于辩证学致伊本·拉旺迪》、《对查里努斯曲解亚里士多德的批评函》、《对叶海亚·乃哈委关于亚里士多德的复函》、《就神学答拉齐》、《应该提倡炼金术——兼答废弃它的人们》。

4.各专题的论集有：

《柏拉图和亚里士多德两哲人观点的调和》、《哲学的本质》、《优越城居民意见书》、《文明策》、《论政治》、《幸福之路》、《论注释》、《音乐大全》、《科学统计》、《心的诉讼》、《有问必答》、《论理智》、《论灵魂的本质》、《论确信的条件》、《论写作的艺术》、《诗论》、《梦论》、《神学论》、《希波革拉第和柏拉图观点的调和》、《独一论》、《本质论》、《论虚词》等等。

法拉比著作的特点是表达细腻，词汇丰富，结构和分类合理。正象学术界所一致承认的，措辞准确，表达文雅。他的著作后来培养出了伊本·西拿和其他一些哲学家。伊本·西拿曾说他读亚里士多德的形而上学达40遍，但不明其旨，后来在旧书市场上买到一部法拉比阐述形而上学宗旨的著作之后，才茅塞顿开，疑难问题得到解决。没有法拉比的著作，伊本·西拿很难完成其哲学使命。这位哲学家的地位是不容忽视的。

二、法拉比对亚里士多德哲学的贡献

法拉比对亚里士多德哲学的贡献是有口皆碑的。他校对了亚里士多德的大部分著作，在翻译和注释之前把伪书从中挑选出来。他的又一功绩是和他的学生们一起将这些著作译成阿拉伯语。据说，过去和现在被译成欧洲语言的那些亚里士多德的著

作，就是根据法拉比的选择整理出来的①。法拉比的整理和编排如次：

1.逻辑学8部：《范畴论》、《解释论》、《前分析论》、《后分析论》、《诡辩论》、《修辞论》、《辩证论》、《诗论》。

2.物理学8部：《物理学》、《天和世界》、《论生灭》、《气象学》、《心理学》、《感觉和所感》、《植物学》、《动物学》。

3.最后是另外3部：《形而上学》、《伦理学》、《政治学》。

亚里士多德的这些著作，其编排次序是经过法拉比长期的研讨之后确定下来的。从法拉比的时代一直到今天，哲学家们一直遵循着这种编排而未加改变。所以，法拉比在这方面的贡献是值得重视的。人们称他为第二教师自然也就不用奇怪了。

第三节　法拉比的哲学思想

法拉比的哲学思想是十分丰富的，涉及的面很广，涉及到哲学观、第一存在、逻辑学、伦理学和认识论的诸问题。因此他被称为阿拉伯世界的亚里士多德。在西方，近几年还出现了全面研究他的"法拉比学"。

从国内现有的中文版的研究成果来看，有这样几种有代表性的观点：第一，认为他承认外部世界的存在，肯定世界由物质构成，运动是物体的属性②。1987年出版的《中国大百科全书·哲学》卷进一步指出，"他认为，外部世界是由许多物质元素构成的物体组成的，运动和变化是物体的特性，但作为第一因和目的

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第99页。
②《辞海》"法拉比"条。

因的创造者即真主是必然的实在，创造主的本质和实在是同一的，从创造主那里流出了理智、世界灵魂和物质”①。第二，认为法拉比哲学体系的基点，就在于宇宙的物质性、永恒性和统一性，人类认识宇宙及其实质的可能性，以及在作为人类真知的科学和文化的基础上建成文明富足的人类社会的可能性②。第三，译介到国内的苏联一些学者的著作认为，法拉比在哲学上基本上是唯心主义者，宣传真主的理性，认为普遍的灵魂是不死的，但是也表达了某些唯物主义思想，承认外部世界的存在，认为人们通过感觉就能认识外部世界，并把灵魂和肉体联系起来了，因此而被指责为不信真主③。国内学者李振中先生的《法拉比哲学思想简介》，则是国内介绍法拉比哲学思想最全面的一篇文章④。

这里，拟从以下几个方面论述一下法拉比的哲学思想。

一、哲学观

法拉比认为，哲学是统一的。哲学尽管有不同的学说，经历着时代、学派、传授者的不同递嬗，但哲学的根本目的却始终未变。哲学家集中各种不同的意见和观点，使之提高到一个统一的各种观点都协调一致的高峰，这一高锋就是真理。“法拉比要研究一切事物，他喜欢从各个方面观察事物，并从一切可能的方面进行探讨，他致力于统一和一般化，也致力于部分和个别。”⑤法拉比在《柏拉图和亚里士多德两哲人观点的调和》一书中，提出了自己的哲学观。他说：“哲学的定义和本质就是它是关于万

①《中国大百科全书·哲学》卷，法拉比条。

②阿不都秀库尔·穆罕默德—伊明《论艾卜·奈斯尔·法拉比的逻辑学说》，《新疆大学学报》1982年，第4期。

③敦尼克等主编《哲学史》第1卷上册，三联书店1961年版，第258页。

④《外国哲学》第7辑，商务印书馆1986版。

⑤伊卜拉欣·麦德库尔Madkour·J·，La place d' al Farabi第15～16页。转引自杰米耶·赛里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第143页。

有的学问，因为万有是存在的。"①他指出，职业有两种，一种旨在获得义，另一种旨在获得利。只有获得义的职业才可以称得上是哲学。法拉比继承了铿迭关于划分理论哲学和实践哲学的思想，也认为获得义的哲学分为两种，一种是理论哲学，人们不去行动而只是通过它获得对万有的知识；另一种是实践哲学，人们要通过行为实际去做义的事情而获得对事物的认识，后者也可以叫做文明哲学。他认为，理论哲学包括三部分内容：教育学、物理学和形而上学②。这三种学问中的每一种都以万有中之能被知晓的一种为对象。

实践哲学包括两部分，一为伦理学，规定整个外部生活，使人做出符合礼义道德的行为。二为政治哲学。由理论哲学和实践哲学构成了哲学的全部内容。鉴于这种认识，法拉比认为逻辑学是哲学的工具，而不是哲学的一部分③。他强调，只有哲学能使我们对于宇宙获得一个概念，因为哲学的目标是追求真理。他甚至提出，哲学家应该"提倡真理，那怕真理与亚里士多德的主张相冲突"④。

从此出发，法拉比致力于古代哲学学说的调和，致力于哲学和宗教的调和。

法拉比声称，哲学的真理并不因为哲学学说的众多是多个的，而是只有一个真理，因为哲学是一致的。他在《柏拉图和亚里士多德两哲人观点的调和》一书中指出，这两位哲学家是一致的，他们的不同只是生活的方式不同，写作的风格不同，以及对个别哲学问题的不同。他们对哲学的界说是没有分歧的，因为他

①②转引自穆斯台法·阿布杜·拉齐格《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版，第49、53页。

③参见同上，第53页。

④法拉比《哲学入门必读》，第11～12页，转引自杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，第146页。

们都这样说：哲学是关于万有的科学。法拉比说："我们发现，不同的语言经过这两位哲人达到了一致。"①在他看来，两位哲人在根本上是一致的，他们的一致证明了哲学的一致性，真理的一致性。由此他热衷于调和柏拉图和亚里士多德的观点，有些是相冲突的观点，这就使他一会从柏拉图到亚里士多德，一会又从亚里士多德回到了柏拉图②。

他还调和哲学和宗教之间的关系，认为哲学是研究万有的学问，精通哲学的人就相似真主，因此先知和哲学家是一个意思，只是用词不同而已。他说：宗教和哲学的"区别仅仅在于一个通过个人幻觉直接得到真主的启示，另一个是通过自己的理性思维，领悟到真主的存在和宇宙的规律。"③但他最终还是认为哲学要高于宗教，认为只有哲学是唯一的、包罗宏富的科学，只有哲学能使我们对于宇宙获得一个概念④。

二、第一存在

法拉比把逻辑学作为哲学的工具，运用逻辑推理把存在（或万有）分为两类，即必然的存在和可能的存在。他说："存在分两类，一类是从其自身特性来看不是必然的存在，称之为可能的存在；另一类是从其自身特性来看是必然的存在，称之为必然的存在。"⑤一切存在要么是可能的存在，要么是必然的存在，除此之外，别无选择。可能的存在有自身存在的条件，但还必须有

①《柏拉图和亚里士多德两哲人观点的调和》，第4页，转引自杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，第143页。

②参阅哈那·法胡里和赫里利·杰尔《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版，第384～385页。

③转引自李振中《法拉比哲学思想简介》，《外国哲学》第7辑，商务印书馆1986年版。

④参阅第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第101页。

⑤《有问必答》，第50页，转引自穆罕默德·阿托夫·伊拉克《阿拉伯哲学中的理性革命》，第96页。

一个原因，才能使其存在成为事实。而原因之外还有原因，追究起来是会无穷尽的。只有必然的存在才是没有原因的存在，法拉比说："至于必然的存在，假设它不存在那是绝对不可能的，其存在本身没有原因，其存在的构成也不需要它物的存在。它是万物存在的第一因，其存在是第一存在，那么其存在就是完满的，绝无原因的。"①这个第一存在或者叫绝对的"一"，也就是普罗提诺概念体系中的"太一"②。

这个必然的存在只能是真主。真主是通过自己的本体而成为必然的存在，因为我们在因果关系上不能一直坚持到无终，正象我们不能说因果之间是一种循环关系一样，因为循环从其特性来说是既无起点又无终点的。那么我们只能赞成真主是第一因了。

可能的存在其特性与必然的存在完全不同，世界上的万物都属于可能的存在这一范畴，真主让它们存在，它们才能在世界占有一定的位置。

在法拉比看来，既然真主是必然的存在，那他就是万物存在的第一因。

这个第一因是独一的，是绝对的一，因为真主是完美无缺纯真无瑕的，是极度的完全，其存在是最完满的。完满就是在它之外不管是什么事物都不可能与它是同类的存在，正象完美就是在完美之外不存在与它同类的美，至大就是在至大之外不存在大，至精就是在至精之外不存在精一样③。具有极度完全的存在，只能是独一的。

真主是最先的存在，没有他的存在，就不会有其他事物的存

---

①《有问必答》，转引自穆罕默德·阿托夫·伊拉克《阿拉伯哲学中的理性革命》，第96页。

②参阅马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯版，第167页。

③参阅穆罕默德·阿托夫·伊拉克《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第100页。

在，所以他是根本的永恒的存在。这是真主的本质。

真主的存在勿需任何物质的东西，本身也是没有形式的，因为形式是只有物质才有的。如果他有了形式，他就是由物质组成的，他的存在也就有了原因，而他的存在怎么会有原因呢？他是世界万物的第一因啊！

法拉比反对用实体性来描述真主，而是用实际上的理智来描述他。他认为，真主是思维、能思和所思的结合，是认识、能知、所知的结合，是爱、爱者和被爱者的结合①。因为真主是最完美的存在，人类对他的认识也应该是最完美的认识，但因为真主具有绝对完美的特性，就使我们有限的理智不能清楚地了解他。他是无终的。而我们的理智是有终的，我们会沉湎于物质的海洋，而物质会遮蔽他发出的光亮，使我们的眼睛看不清他，我们只有从类似物质的作用中摆脱出来，才能使我们对他的认识更清楚更完全。所以法拉比主张，对真主的认识只能依靠推理。

三、流 出 说

真主是第一存在，是可能的存在即世界万物的原因，那么万物是如何从第一存在产生出来的呢？

法拉比对这一问题的解决主要是吸取亚里山大学派新柏拉图主义的学说，尤其是吸取了普罗提诺"流溢说"的学说，用自己的"流出说"解释万物从真主产生的过程。

普罗提诺在《九章集》中提出"太一"是宇宙万物的本原，"太一"创造万物不是有意志有意识的活动，不是无中生有，而是凭借一种先天的必然性原则，即一种无法表达的力量，使一切不完满的东西从这个绝对完满的"太一"中流溢出来。这种流溢就象太阳辐射出光，光发热一样，"太一"流溢出万物，但自己却

①参阅马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第100、101页。

仍然是完满的。"太一"流溢万物有三个阶段，首先从它流溢出心智或思想，再从心智或思想流溢出各级灵魂，先是世界灵魂，后是个体灵魂。再从灵魂流溢出物质世界，成为"太一"和心智的对立面。

法拉比接受了普罗提诺的这些思想，又揉合了亚里士多德关于星体理智即认为所有的星体都有一种理智在运动它的思想，以及托勒玫的天文学思想，提出了更为系统和完整的"流出说"的理论①。

法拉比"流出说"的要点是：真主思维其本体，真主对其本体的思维是世界自他流出的原因。在世界自真主流出时，真主不需要本体以外的任何东西，不需要任何突然发生的偶然事件，不需要任何以前未曾有过的、能改善状况的运动，不需要本体以外的任何外部条件。世界就是因为真主的本体，通过其本体而流出的。世界的流出完全出自真主的认识，而不是出自真主的意志，只是出自于真主对必然流出之物的了解②。法拉比说："世界和宇宙是根据真主的'知'而产生的，万物的存在仅仅有真主的'知'就够了。宇宙万物的产生不是由于真主的动作或有机体产生的，溢出是一种理念的行为。"③因此，宇宙万物自真主流出后，真主仍然是完满的，并不因为流出了万物而缺少了什么，流出之前和流出之后真主没有什么不同，仍然是同一个本体。

对于万物自真主流出的过程，法拉比作了比较集中的论述。他指出，真主的认识来自于对其本体的思维，其认识就是其能力。自无始以来，从真主的认识中流出了第二存在即第一理智，第一理智运动最高天体，思维自身，也思维第一存在，从而流出

①参阅穆罕默德·阿托夫·伊拉克《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第109～110页。

②参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第150页。

③转引自李振中《法拉比哲学思想简介》，《外国哲学》第7辑，商务印书馆1986年版。

第二理智。第一理智具有非实体的本质，也不在物质之中。

第二理智思维自身，也思维第一存在，从而流出第三理智，产生恒星。第三理智思维自身，也思维真主，从而流出第四理智，产生土星。第四理智思维自身，也思维第一存在，从而流出第五理智，产生木星。如此，通过第五理智流出第六理智，产生火星；通过第六理智流出第七理智，产生太阳；通过第七理智流出第八理智，产生金星；通过第八理智流出第九理智，产生水星；通过第九理智流出第十理智，产生月亮①。流出终止于第十理智，法拉比把它叫做能动的理智。

法拉比把万有分为三部分，即独立的分离的存在，与实体有联系的存在，实体的存在。

独立的分离的存在有三个等级，最高的等级是真主，其次是从一到九的9种理智，第三是能动的理智，其作用是沟通上界与下界的联系。

与实体有联系的存在也有三个等级：灵魂、形式和物质，这三个等级都与实体相联系，但其自身还都不是实体。

前三个等级要高于后三个等级，由这两部分共同组成了精神的存在。

实体的存在也有六个等级：天体、人类、动物、植物、矿物、四行（水、火、风、土）。这些存在共同构成了物质的存在②。

这样，法拉比就把包括真主在内的所有存在（包括必然存在和可能存在），分成了精神的存在和物质的存在两种。

法拉比还进一步探讨了真主和世界之间的关系。他认为，真

---

①《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第44页；参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，第151页。

②参阅穆罕默德·阿托夫·伊拉克《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第111～112页。

主以下的世界分成两部分：上界和下界。上界是理智和天体的世界，下界是月球即能动的理智以下的世界。上界最高等级的存在是自真主流出的第一理智，下界最高等级的存在是人类，最低等级的存在是水、火、土、风四行。上界和下界都有固定的秩序，但上界的本质更完美，其秩序对下界有很大的影响，这种影响是通过能动的理智实现的。而下界的各个体，则是根据由经验加以引导的规律而相互影响的。上界对下界的影响只包括纯善的方面，因此，星占学家关于部分星体会招致幸福，另一些星体则会招致恶运的说法纯属无稽之谈①。

作为第一因的真主，与其他万物之间的关系，就象优越城中的国王与其属下的关系一样，与物质无关的存在接近于第一因，在它之下是各天体，在各天体之下是物质实体，所有这些都仿效第一因，追随第一因。所有存在都按照第一因的能力而行动②。就这样，法拉比关于存在的观点最终组成了一个互相联系的序列，因为存在是一致的。“世界的创造和保护，同为一事；宇宙不但可以象征真主的本体的单一，宇宙间美妙的秩序也可以表现真主的公正，所以宇宙的秩序是逻辑的，同时也是道德的。”③

四、人类的灵魂

法拉比承认灵魂的存在，他将灵魂分为三种：天体灵魂、人类灵魂和动物灵魂。他重点论述了人类灵魂的各种机能以及它们之间的相互关系。

法拉比提出，人类的灵魂有五种机能：营养机能、感觉机能、意向机能、想象机能和思维（理性）机能。

---

①参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第153页。

②《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第100～101页。

③第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第106页。

营养机能是与人生同时具有的一种为维持生命而摄取营养的能力，主要体现在消化、吸收和排泄各系统的功能之中。

感觉机能是用五种感官感知所感之物的能力，这五种感官都有自己的特定的所感对象，它们只能感知外界的事物。还有一种共感官，它能将五种感官所感知的一切集中起来。五种感官是共感官的通告者，类似于新闻发布官，每一种感官都被授权通告一种消息。共感官类似于国王，它就是人的心脏①。法拉比认为，感官只是对事物进行感触，灵魂才能感知。感觉是获得知识的一个必要条件，但不是充足的条件。

意向机能是人类用以表示爱好和倾向的一种能力，用这种机能对一种事物或要求或逃避，或喜爱或讨厌，或选择或避免。有这种机能，人类便有恨爱、好恶、安危、喜怒、善恶等偏向②。意愿和选择是灵魂的意向机能在人身上的表现。

想象机能是人类用以保存感觉消失之后所感之物图象的一种能力，它能将这些图象进行编排和区分，有时是在清醒时，有时是在梦中。这种编排和区分有些是真实的，有些是虚假的。由此人类可以知道益和害、香和臭，但不能知道行为和道德的美和丑③。

思维机能是人类灵魂所特有的一种能力，人类用以获取知识和技艺，用以区别道德和行为的美丑善恶，用以思考什么是该做的，什么是不该做的。思维机能又分为理论型的和行为型的两种。理论型的思维机能，人们用以获取根本就没从事过的知识。行为型的思维机能，人们用以知道根据意志该做的事情④。

灵魂中的这些机能不是同等级的，但构成有等级的系统。其

①《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第71页。

②《文明策》，黎巴嫩贝鲁特1964年阿拉伯文版，第4页。

③《文明策》，黎巴嫩贝鲁特1964年阿拉伯文版，第4页。

④阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第107页。

中最高的机能是思维机能，最低的机能是营养机能。营养机能是感觉机能的质料，感觉机能是营养机能的形式，又是意向机能的质料。意向机能是感觉机能的形式，又是想象机能的质料。想象机能是意向机能的形式，又是思维机能的质料。一直到思维机能是想象机能的形式①。因此，灵魂虽有不同的等级，但其本质却是一个。灵魂的各种机能都是通过肉体工作的。肉体的各部分也分为各个等级，其中心脏是最高的司令，其余的则是被领导的，服从心脏的调度。心脏发散出大量的热量到身体的其他各部。没有心脏就不能获取营养，也不能有对一件事物的意向。灵魂只有与肉体结合，才能发生实际作用，肉体是灵魂发生作用的器官。灵魂的最高等级是思维机能，肉体的最高等级是心脏②。这里，法拉比表述了一种类似于中国无神论思想家范缜的形质神用的思想。

法拉比还论述了动物灵魂和天体灵魂的问题。他认为动物的灵魂只具有除思维机能以外的四种机能，动物的想象机能占有的地位，类似于人类灵魂中的思维机能，是最高的等级。但有些低级动物则只有营养机能、感觉机能和意向机能。

天体的灵魂是有别于人类灵魂和动物灵魂的另一种灵魂，通过它体现天体的本质。它比人类灵魂和动物灵魂更高尚、更完美、更优越，永远没有潜在的情况，而是永远现实的。天体灵魂没有感觉机能和想象机能，也没有其他机能，而只有一种思维机能③。

关于灵魂是否永存的问题，法拉比的提法有些混乱。但他基本上肯定人类的灵魂是附着于肉体的，肉体死亡之后，灵魂不复

---

①《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第74页。

②杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第159页。

③参阅阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》，第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第107页。

存在。灵魂也不能从一个肉体转移到另一个肉体。而有时候，他又肯定人类灵魂一旦变为纯粹的理智，又可以永存，只是他并没有阐述灵魂如何才能变成纯粹的理智，所以给后人留下了一个模糊不清的印象。

五、理 智 论

思维机能是法拉比探讨的主要问题。思维机能就是理智。他在《论理智》的专著中，提出理智是亚里士多德在《论灵魂》中所使用过的概念。他按照亚里士多德的方法，把理智分为四种，潜在理智、现实理智、获得理智、能动理智。

潜在理智也叫物质理智，法拉比还把它叫做受影响的理智。它是“某一种灵魂，或是灵魂的某一部分，或是灵魂的某种机能”①，能够从万有中抽象出本质，并和万有进行比较，借经验得来的知识，进而成为现实理智。

现实理智是比物质理智高一级的理智，法拉比说：“如果在物质理智之中获得从物质中发现的可思事物，那么这种可思事物就成为现实的可思事物。在从物质中发现之前，它只是潜在的可思事物。潜在的可思事物一旦被发现，就获取了现实的可思事物……现实的思维者、现实理智、现实的可思事物同为一事。”②

获得理智是人类思维机能中的最高级理智，它能够知觉抽象的可思事物和分离的形式。抽象的可思事物与分离的形式之间的区别是，前者是通过可感事物发现的，而后者则根本不在物质之中，它是永远分离的，与分离的天体理智相关。现实理智要达到获得理智，只有获取全部可思事物或者现实可思事物的大部分才能实现。因为只有现实理智领悟了从物质抽象出来的现实可思事物之后，才可以接受纯粹的形式。“人类理智一旦达到这一高

①《论理智》，黎巴嫩贝鲁特1938年阿拉伯文版，第12页。
②《论理智》，黎巴嫩贝鲁特1938年阿拉伯文版，第15～16页。

度，便与能动理智相距不远了。”①获得理智既是从能动理智流出的可思事物的质料，又是现实理智的形式。现实理智既是获得理智的质料，又是潜在理智的形式。法拉比认为，潜在理智和现实理智都是从物质之中抽象出来的，是为获得理智作准备的，因此领悟它们离不开物质，一旦物质不存在，这两种理智也就不存在。而获得理智是直接从能动理智那里领悟事物的，因此不需要物质，也不会随着物质的消亡而消亡②。所以获得理智最接近于超出人的能动理智。

能动理智是分离的天体理智中的最后一种，即第十种理智，它永远是现实的。它是“分离的形式，从未存在于物质之中，也根本不会存在于物质之中”③。能动理智将人类的理智由潜在转变为现实，正如物体不被光亮照射就看不到一样，人类的理智如果不被能动的理智所照耀，也将无能为力。为了得到人间的幸福，人类必须与能动理智结合。因为人类理智受其影响，所以月球的理智即第十理智就被叫做能动理智。由此可见，法拉比的理智说具有十分明显的神秘主义倾向。但剥掉其神秘的外衣，我们不难发现，他的潜在理智和现实理智的学说肯定了外界物质对理智所起的作用，这一点我们将在探讨其认识尤其是感性认识时更清楚地看出来。

六、感性认识和理性认识

法拉比的认识论将认识分为两类，一类是感性认识，一类是理性认识。

法拉比提出，感性认识是依赖感官而取得的认识。他说：“人类认识的获得来自于感觉，从对特称事物（具体事物）的感

---

①《论理智》，黎巴嫩贝鲁特1938年阿拉伯文版，第22页。

②参阅李振中《法拉比哲学思想简介》，《外国哲学》第7辑，商务印书馆1986年版。

③《论理智》，黎巴嫩贝鲁特1938年阿拉伯文版，第23页。

觉，达到对全称事物（整体的抽象事物）的认识。人类的灵魂是潜在的认识者，感觉是人类灵魂获得认识的途径。”①但是感性认识不能使我们了解到事物的本质，而只能使我们了解到事物的特征、偶性和特称（部分）。如果要认识事物的本质，就必须到感性认识之外去才有可能。法拉比说：“认识事物的本质不是人类的能力。除了事物的特征、偶性，我们不能认识事物。我们不能认识事物中的能表示其本质的各个部分，而只能认识其特征和偶性。我们不能认识第一存在的本质，也不能认识理智、灵魂、天体、火、气、土的本质，也不能认识偶性的本质。比如，我们不知道原子的本质，而只知道一点它的特性，就是原子是存在的而不是虚构的，但这并不是它的本质。我们也不了解实体的本质，而只知道它的一点特征，即长、宽、高。我们也不知道动物的本质，而只知道一点，即动物有知觉和行为。”②这也就是说，我们对于事物的直接知识，受到事物的现象的限制，它是产生于感性的实践之中的。而对于全称和本质的认识，那我们只能通过理智才能得到③。因此，法拉比说：“所感之物并不是所知之物，所感之物只是所知之物的分量而非其余量。众所周知，个别的例子并不是代理者，因此，一条简单的可思的线被设想为实体的一个边，它不是独立于实体之外的。但是这种事物是理智所思考的。可能有人会认为理智获得事物的形象，是不用通过中介而对所感之物直接的感觉所得到的。事实不是如此，而是需要中介，这就是感觉直接接触所感事物，而获得它的形象，然后把它传送到共感官，使共感官得到它。然后共感官把它传送给想象机能，想象机能再传送到分析选择机能，经过选择机能的修正、调整，再把

①《亚里士多德分析篇诠解》，黎巴嫩贝鲁特1960年阿拉伯文版，第3～4页。

②《亚里士多德分析篇诠解》，黎巴嫩贝鲁特1960年阿拉伯文版，第4页。

③参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第163页。

它传送给理智。”①法拉比认为，事物中的可思部分是一种抽象的存在。这种存在感觉是不能认识的，而只能通过理智去认识。因为理智是最美好的，所以在理智中形成的形象也是最美好的。不过，灵魂思维的这种形象往往掺杂有想象的东西。想象机能区分所感之物的图象，对其各个部分进行不同的组合，有一些是会符合所感之物的，而另有一些则和所感之物并不一致②。

由此可以证明，灵魂取得认识并不只是通过感性认识一种方法。法拉比指出，儿童的灵魂是潜在的、准认识者。它获得最初的原则和公理是不依赖于感觉的。这种获得是无目的的，灵魂是不感觉的。灵魂通过天性所获得的对这些原则的知识有三种：单个的数字；部分的事物要小于整体的事物；和一个量的全体相等的另一量，这两个量也是相等的。正是这些原则才使认识成为可能，如果没有天性所给予灵魂的这些原则，那么形式怎么会从一种状况转变为另一种状况，直到成为潜在的理智思维的纯粹的抽象物，并且使理智由潜在变为现实呢？而潜在的理智要变为现实的理智，只能在分离的理智即能动理智或形象的施主的影响下才能实现③。

在法拉比看来，感性认识是建立在对个别变化的事物认识的基础上，理性认识则是建立在稳定的一般事物即抽象事物的认识的基础上。灵魂对于所感事物和所想象事物的认识要通过各种条件，而对所思的全称事物的认识则要通过灵魂自身④。灵魂一旦通过自身认识了全称的事物，那么作为回敬，就能够从潜在理智上升到现实理智，又从现实理智上升到受用理智。而只要上升到

---

①《哲学问答》，莱丁1890年阿拉伯文版，第27页。

②参见蒂米耶·宗贝巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第164页。

③同①，第164页。

④《论德城居民意见书》，埃及商务出版社1918年阿拉伯文版，第84页。

受用理智，则与能动理智相距无几了[1]。这时从能动理智流出的能力就能够直接认识所思的事物。所思事物的等级与万物的等级是正好对应的，这是因为万物中的较低级的存在渴望着升级，而较高级的存在把较低级的存在提到较高级的位置上，同样，人类的理智也渴望着能动的理智。能动理智以形式赋予所有的万物，从中流出受益理智，那么理性认识符合外部客观世界就不足为奇了。因为能动理智在其自身将各种形式集合起来，把它们派送到感觉世界，使它们穿上物质的衣服，又把它们派送到人类理智，以便产生认识。人类理智中的形式和感觉世界中的形式完全符合，就使认识变成确信的。作为这种符合的回敬，能动理智又流出了所有的感性形式和理性形式，人类理智的目的便是与能动理智相联系，并仿效它。换句话说，确信的认识只有从认识的施主和形式的施主——能动理智流出，只有这样的认识才可以叫做高尚的认识[2]。

法拉比在这里绕了很多弯子，尽量使他的理论更加理性化。其实，他的理论的基本要点，是承认人取得认识需要通过感觉和实践，因为外部世界是由物质组成的，物质的特性是运动，实物世界本身都有运动的可能性。对这种外部世界的存在，人们可以通过感觉加以认识。但对于必然的存在，我们是不能用感觉来加以认识的。因为，感觉只能认识物质的东西，而必然的存在真主则不是物质的。要想达到对真主的认识，必须依靠能动的理智，使人类理智的等级逐渐上升，取得理性认识。而理性认识又离不开隐喻和推理，由此形成了法拉比的逻辑学说。他的逻辑学说是其认识论的继续。

---

①《亚里士多德分析篇诠解》，黎巴嫩贝鲁特1960年阿拉伯文版，第12页。

②参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第165页。

七、逻辑思想

探讨法拉比的逻辑学说是逻辑学史的任务，而非哲学史的内容。但在法拉比看来，逻辑学虽非哲学的一部分，而只是哲学的工具，但逻辑学与哲学之间有着非同一般的关系。因此，这里有必要涉及一下法拉比的与哲学联系较大的逻辑思想。

法拉比认为，人是大自然的一部分，是“小世界”。他把人称之为有理性的动物，认识能力、辨别能力是人所特有的能力。他特别指出了自然规律和思维规律的一致性。人类不仅肉体结构受制于自然界，而且在认识自然的过程中也要顺应自然规律而不能违背自然规律，因此，思维规律和自然规律是统一的。

在法拉比看来，只有哲学观点是不够的，还必须有方法论的保证。方法论就是逻辑学，逻辑学是关于正确思维规律的科学，因此它应成为哲学认识论的基础。法拉比说：“没有逻辑科学，就不可能获得任何知识……它之所以被称之为逻辑学的缘故，就在于理性是通过语言而成立的。”①他强调，任何知识都有三个来源，三个因素。三个来源是：感觉、智性、思考，三个因素是：正确命题、可信的事实和证明。他认为没有逻辑学这种推理和证明的工具的科学，就不能离开宗教信条得到独立发展的真正的哲学和科学。

法拉比重视语言的作用，揭示了语言同思维的关系问题。他指出，概念是通过语言对一定的物体和状态的实质进行抽象化。科学名词是科学概念的言语化模型，表现一定的范畴。为要进行科学推理，必须有科学的概念。在他看来，逻辑学须由语言的最简单的因素达到最复杂的因素，即由名词到判断，由判断到推理。正是由于众多概念在思维过程中发生逻辑组合，互为因果，

---

①《逻辑学论文集》，1975年俄文版，转引自阿不都秀库尔·穆罕默德—伊明《论艾卜·奈斯尔·法拉比的逻辑学说》，《新疆大学学报》，1982年第4期。

因而产生了判断和推理的形式。

法拉比提出的概念类型，分为简单概念和复杂概念，又分为"个体"、"属"、"种"三种（如树——植物——生物）。他对推理方法的贡献，则是详细论述了三段推论法，强调三段论是由互相对应和关联的两个判断推出结论的演绎方法。而归纳法作为由个别到一般的推理方法，是为演绎法准备条件的。

法拉比还十分重视正确思维原则的重要性，提出两种互相矛盾的思想不能同时一起进行推理的原则（矛盾律），一种思想只能在同一原因、同一关系、同一时间的前提下进行顺利推理的原则（同一律），在同一原因、同一关系、同一时间中，不能既是这个又是那个的原则（排中律）。

法拉比在逻辑学方面的贡献，是他不仅重建了亚里士多德逻辑学的科学权威，而且使逻辑学脱离形而上学而成为一门独立的学科。他认真探讨了思维规律问题，提出了语言同思维、语法同逻辑有密切关系的思想，他还涉及了有关数理逻辑、概率论和广义数论方面的问题，这些都是很有价值的①。

八、伦理观

以上我们探讨的内容均属于法拉比理论哲学的范围，现在我们则要转入对其实践哲学的研讨。我们先论其伦理哲学，后论其政治哲学。

法拉比认为，一个人的品德不论是善还是恶，都是来自于实践。缺乏善德的人，可以通过一段较长时间的磨练，不断重复同一种好的行为，养成习惯，从而养成善德。他指出，人类的一切行为都是为了追求快乐，但是快乐有两种，一种是肉体的，一种是精神的。肉体的快乐，通过感官就可以得到，这种快乐得之容

①该部分内容主要参阅阿不都拉库尔·穆罕默德—伊明《论艾卜·奈斯尔·法拉比的逻辑学说》和第·博尔《伊斯兰哲学史》，第102～103页。

易，失之也快。而精神的快乐，如胜利者的快乐，博学者的快乐，得之不易，但却可以长存。法拉比主张追求后者，一个人只有具备了知识、思想、道德和技能四个条件，才会有幸福和快乐[1]。

法拉比反对一般宗教学者所主张的，宗教道德产生于宗教科学的说法，而一再强调唯有理智才是唯一能区分善恶，能指引人走正道的。理智是由上界流出的，知识是百善之首，因此理智可以是制定伦理规范的根据。法拉比坦率地说，如果有两个人，一个精通亚里士多德的原则和著作，但他所走的路，并不符合这些著作所主张的。另一个所走的路符合亚里士多德的原则，但对其著作却是无知的，那他宁愿选择前者，因为在他看来知识比道德更有价值，知识能够辨别善行和恶行。灵魂本来是有欲望的，既能感觉，又能想象，象其他动物一样，也有意志，但只有人类有享受的自由[3]。人类只有从物质的桎梏和迷罔的枷锁中解放出来，使灵魂接近能动理智，并进而接近真主的时候，才能获得最大的幸福。

法拉比本人曾注重于自己的道德修养。他在赛义夫·道莱的宫廷中，虽有优裕的物质生活条件，但却不去追求享受，而只用4个第尔汗作为自己的生活费用。他所追求的，只是孜孜不倦的学习。据说，在大马士革他曾在一个果园当守护人。即使这样，他也从事学习，夜间用守门人的灯照明，从事阅读和写作的事业。他还养成了谦虚的美德，当他提炼了逻辑学并重建了逻辑学的权威之后，名声大震，有人问他："谁最了解逻辑学？是你还是亚里士多德？"他回答得很风趣："如果你了解亚里士多德，

---

①参阅李振中《法拉比哲学思想简介》，《外国哲学》第7辑，商务印书馆1986年版。

②穆罕默德·莱拓夫·吉马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第36页。

③第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1978年版，第110页。

你就是他的最好的学生。”①他特别重视学问，提倡注重学问，尊敬学人，除学问与学人之外，轻视一切。法拉比追求精神快乐和注重学问的思想和行为，对后来的思想家和教育家都有很大的影响。

九、政治哲学

政治思想也是法拉比实践哲学的一个内容，他的哲学思想与政治思想是紧密结合在一起的。他在《优越城居民意见书》一书中集中阐述了他的哲学思想和政治思想。他的政治思想主要有以下两方面的内容。

1.人类社会。

法拉比肯定了人类社会的必要性，认为人类社会的形成是由于一部分人对另一部分人的需要。他指出，任何人都有一种天性，在身体的成长和达到美好品德方面，都需要许多自己个人所不能进行的事情，需要人们为他做一些他所需要的事情。任何人都是概莫能外的。因此，人们除非通过组织起来的很多集团或群体的合作，否则是不能得到完满的。每个人都需要他人的帮助和合作，需要与他人结合。正是这种共同的需要，才使人们结合起来，产生了人类社会②。所以人类社会是必要的，因为人类只有在社会中才能得以存在③。

人类社会有两种类型，一种是完全社会，另一种是不完全社会。

完全社会又有三种类型：大、中、小。大完全社会就是所有

---

①杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第137页。

②《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第96页。

③杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第168页

民族结合在一起，中完全社会就是一个民族在某个地区结合在一起，小完全社会就是一个民族中的一部分——一个城市居民的结合。

不完全社会有四个类型：农村居民的结合，区域居民的结合，街道居民的结合，家庭的结合。最小的结合是家庭。区域和农村都是为城市居民的，只不过农村是为城市服务的，而区域则是城市的一部分。街道是区域的一部分，家庭是街道的一部分，城市是民族居民的一部分①。

法拉比分析了自然环境对社会的影响，认为水的作用是很关键的。由于不同地区有不同的水，造成动、植物、农作物、自然资源的差异，因而使人们的食品有了差异。由饮食的差异又引起了人们的生活习惯、道德、观念和语言的差异。因此，他提倡不同地区的人们要互相接触。他的这一思想对后来的伊本·赫勒敦有较大的影响。

2.优越城邦。

法拉比受柏拉图《共和国》中思想的影响，提出了优越城邦的设想。他说："旨在通过社会中的合作而得到真正幸福的城邦是优越城邦，通过合作而得到幸福的社会是优越社会，通过城邦的合作而得到幸福的民族是优越的民族。"②

法拉比主张，优越城邦是一个完整无缺的有机体，就象人的肉体是一个完满的有机体一样。人的肉体有各个部分，其中有一个器官是主要的，它就是心脏。一个城邦也有各个不同的部分，其中有一个是城邦主，其他人围绕城邦主组成了不同的等级③。城邦中的每个人都和睦相处，根据城邦的需要而有不同的分工。他们各司其职，各尽其能，就象身体中的各个器官一样。优越城

①《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第117～118页。
②③《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第97～98页。

邦要建立在劳动、知识和崇高道德的基础上。城邦的核心就是城邦主，他具有决定城邦善恶的巨大影响。因此，优越城邦的关键是要挑选一个合格的统治者——城邦主。

法拉比为优越城邦的统治者规定了12个条件。这些条件是：

第一，身体健康，身体的各部分的能力都是合适的，能够负担起应负担的工作，并顺利地去完成；

第二，理解力强，能够很好地领会谈话人的意图；

第三，记忆力强，能够记住所理解的、所看到的、所听到的、所知道的东西，几乎不会忘记；

第四，天资聪慧，一旦发现一点蛛丝蚂迹，就能顺藤摸瓜，追踪到底；

第五，善于辞令，表达力强，对于含蓄隐晦的东西也能清楚地表达；

第六，学而不厌，诲人不倦，能够不辞劳苦；

第七，饮食适中，不贪酒色，不好逸恶劳；

第八，友好待人，以诚相见，反对谎言欺骗；

第九，胸怀宽广，乐善好施；

第十，蔑视钱财；

第十一，主持正义，反对暴虐，不刚愎自用，不固执己见；

第十二，当机立断，勇往直前，不胆小怕事①。

法拉比承认，这12个条件同时具于一人之身，那是很困难的，如果实在找不出这样的城邦主，那么也应该有第二流的城邦主来充任。第二流的城邦主也要具备六个条件：第一，是哲人；第二，是掌握法律和圣行的学者；第三，能够对先人在法律中所没保存的东西进行有效的推理；第四，有优秀的观察力和洞察力，能够了解在当代发生的事件；第五，能够很好地指导对原先的法律的说明；第六，有强健的体魄，以便能参加战争，并能掌

①《优越城居民意见书》，埃及商务印书馆1948年阿拉伯文版，第127—129页。

握战争艺术①。如果城邦连这样的人都找不到，那么城邦就没有统治者，就要面临毁灭性的灾难。

和优越城邦相对立的有四种城邦：愚昧城邦、堕落城邦、变质城邦、迷途城邦。

愚昧城邦的居民不知道什么是幸福，就是有人来指导他们，他们也还是不会理解和相信会有什么幸福。他们只追求肉体的健康和财产，享受一时的快感，用物质享受去满足肉体的需要。

堕落城邦的居民知道优越城邦居民所知道的幸福，也知道真主、能动理智，并相信这一切，但他们的行为却类似于愚昧城邦的居民，并不去履行职责。

变质城邦的居民其观点和行为在过去都是优越城邦居民的观点和行为，但后来他们变化了，不再坚持优越城邦居民的观点和行为了。

迷途城邦的居民任何时候都没有得到有关真主和真正幸福的知识。他们所得到的只是虚假的，服从于一个伪先知，为了达到目的，不惜欺骗，整个城邦都陷于迷途之中②。

除了这四种城邦之外，还有一些野蛮人。他们根本就没有文明社会，他们居住在荒野从林之中，过着野兽般的生活，饮毛茹血，如禽兽然。

法拉比的政治思想虽然有些脱离社会实际生活，其优越城邦的思想完全是一种空想，但也确实反映了当时人们对于美好生活的一种向往。他提倡人类的生活不应只追求物质享受，而应该注重精神，只有精神的幸福才是真正的幸福，这种思想对人们也不无启迪。他对优越城邦以外的其他城邦的分析，则多少有些对实

---

①《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版，第129～130页。

②参阅阿布杜·赫拉曼·贝达维《哲学百科全书》第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第116～117页，马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩联合出版社1974年阿拉伯文版，第176～177页。

际生活的观察和了解，含有较多的合理成分，对于伊本·赫勒敦形成历史哲学和社会哲学的基本思想，有一定的影响。所以，对其政治哲学也不应简单地予以否定。

十、音乐哲学

法拉比本人是音乐家，他对音乐的爱好不是产生于诗意，而是产生于数学和哲学的才能，正是这些才能把他引向爱好音乐。据法拉比说，音乐中既有数量又有重量①。他独特地发展了有关音乐哲学的思想，被称为中世纪时期最伟大的音乐理论家②。

法拉比有不少音乐著作。这些著作除了注释欧几里德的各种已散佚的著作外，还有自己撰写的，其中最著名的就是《音乐大全》，另外，《科学统计》在西方也很有名。

在法拉比以前，阿拉伯哲学家、音乐家对音乐哲学就作出过贡献。阿拔斯朝的黄金时代，亚里士多德的有关音乐的著作《问题书》、《灵魂书》，格林的《声音书》，欧几里德的《曲调书》，阿利斯托克塞那的《节奏书》，亚里士多德之子尼科麻秋斯的《音乐大全》，都相继译成阿拉伯语，传入阿拉伯世界③。公元8世纪巴格达音乐家萨尔萨尔（公元？～791年）将游牧民喜爱的音程放进板面琵琶（一种波斯琵琶）的四音音列之中，建立了"萨尔萨尔中指位"，比空弦的音高"中3度"（即$1\frac{3}{4}$音），创造出新型的四音音列（全音+3／4音+3／4音），成为构成阿拉伯旋律的原型。西阿拉伯世界安达卢西亚的伟大音乐理论家齐尔雅卜（公元？～845或850或852年），从音乐治疗的观点出发，赋予板面琵琶的四条琴弦以四种气质的意义。这四条依

---

①参阅杰米勒·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第140页。

②希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第508页。

③希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第506～507页。

次相距四度定弦的弦，从高到底有黄、红、白、黑4种颜色，分别代表着四种心理气质：胆汁质、多血质、粘液质、忧郁质。齐尔雅卜还增加了第五根弦，颜色是中红的，定名为"灵魂之弦"。这样，就把音乐、数学、医学和哲理结合在一起，奠定了阿拉伯音乐哲学的基础。

法拉比精通音乐，正象他精通哲学和数学一样。历史学家伊本·伍赛比尔曾提到，法拉比发明了竖琴，演奏时产生一种心灵的共鸣，使听众或喜或怒，或笑或哭。他依据经验，解释了弓弦的响声是空气振颤的影响所致。他还以自己的方式，将萨尔萨尔和齐尔雅卜的音乐哲学理论加以综合，解释了"中3度音程"，指出"中3度音程"是22∶27（含素数11）。经过他的系统性工作，就在纯四度音域内，按种种大小不同的音程插入两音，以构成许多不同性格的四音音列，将音乐、哲学、数学融为一体，形成阿拉伯音乐独特的音调表现手段①。

第四节　法拉比的历史地位

法拉比巩固了哲学在阿拉伯世界的地位，所以他在阿拉伯世界受到了普遍的重视。伊本·赛卜英说："这是一位精通伊斯兰哲学的人，是最通晓古代科学的人，是一位无与伦比的哲学家。"伊本·赫里康也说："他是逻辑和音乐大师，又是科学大师，是穆斯林中最大的哲学家，在哲学上他达到了登峰造极的地步。"②西方世界马西农也认为法拉比不论在自然哲学，还是在神学或伦理学或政治学诸方面，都给我们留下了有确定线索的观点③。

---

①参阅穆罕默德·来托夫·古马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第30页；《中国大百科全书·哲学》第2卷，第1102页。

②转引自杰米那·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版第137页。

③穆罕默德·阿托夫·伊拉克《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第87页。

法拉比创立了完整的阿拉伯哲学体系，在学习、继承古希腊哲学家和阿拉伯哲学家各种学术观点的基础上，对哲学领域的各个方面，几乎都提出了自己的看法。他将继承和创新结合起来，他对前人的观点不是生搬硬套，而是经过自己的思考和选择，根据自己的认识而加以发展。他注重对理性的探讨。他“为求永生而生活于理性的世界之中，他是理性的世界之王”①。法拉比的哲学著作，被广泛地译成欧洲各种语言，对欧洲的文艺复兴、文化启蒙都发生过强烈的影响。到20世纪70年代，国际学术界还兴起了法拉比学，法拉比受到越来越多的科学家和哲学家的注意。他对阿拉伯哲学家的影响则更大，伊本·西拿继承了他的学说，而成为哲学之王；伊本·鲁西德和伊本·图斐利也都学习过他的学说，受到过他的思想的启发。他的学说通过这些人的继承，在阿拉伯思想界产生了很深远的影响，因此，他堪称为阿拉伯世界最伟大的哲学家之一。

参考文献：

1.杰米耶·紫里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

2.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版。

3.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版。

4.穆斯台法·阿布杜·拉齐格：《阿拉伯哲学家和第二教师》，开罗阿拉伯文献复兴书局1945年阿拉伯文版。

5.哈那·法胡里和赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版。

6.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版。

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第112页。

7.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

8.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

9.阿布杜·门伊姆·哈弗尼：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版。

10.乔治·塔拉比什：《哲学家辞典》，黎巴嫩贝鲁特先锋出版社1987年阿拉伯文版。

11.伊本·奈迪木：《书目》，开罗1872年阿拉伯文版。

12.穆斯台法·阿布杜·拉齐格：《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版。

13.法拉比：《优越城居民意见书》，埃及商务出版社1948年阿拉伯文版。

14.伊本·赫勒敦：《历史概论》，埃及阿拉伯文版。

15.蔡德贵：《阿拉伯哲学家法拉比》，《新疆大学学报》，1987年第3期。

第九章　中世纪阿拉伯哲学的高峰
——伊本·西拿的哲学思想

伊本·西拿，全名是艾布·阿里·侯赛因·本·阿布杜拉·本·西拿（Abu ‘Ali Husain ibn ‘Abd Allāh ibn sina）。在西方世界，他以阿维森那（Avicenna）而为人们所熟知。这是因为犹太人称阿拉伯文的儿子（ibn）为avi而发生误读所致。伊本·西拿既是哲学家，又是诗人、医生、天文学家、几何学家，在所有这些方面几乎都出类拔萃，熟谙无比。他的天才使东、西方的东方学家和科学家们倾倒，尤其是在哲学和医学方面，被称为哲人之王和医学之王。也有人把他誉为阿拉伯世界的亚里士多德或希波克拉底。他还是世界四大名人之一①。阿拉伯世界、联合国教科文组织、中国以及其他国家都曾经以多种形式为这位伟大学者举行过各种纪念活动。1980年联合国教科文组织举办了各种活动纪念他诞辰1000周年。

第一节　伊本·西拿的生平

伊本·西拿于回历370年2月（公元980年8～9月）生于中亚伊朗布哈拉城附近的艾弗申村②，当时该地属于阿拉伯帝国阿拔斯王朝的版图。他的父亲阿布杜拉·本·西拿，是波斯人，属于布莱哈族。后来，迁居阿拔斯朝在中亚的一个小封国萨曼王国

①世界四大名人有两说，一为达·芬奇、莎士比亚、屈原、伊本·西拿，一为雨果、达·芬奇、泉戈理、阿维森那（伊本·西拿）。

②伊本·艾比·伍赛比尔的《医师列传》和吉弗悌的《哲学家兼医师列传》均上述说。唯有伊本·赫里康的《名人简历》说他生于布哈拉附近的赫尔米西那村，参阅黎巴嫩贝鲁特文化书局1968年阿拉伯文版，第2卷，第157页。

的首都布哈拉，为艾米尔努哈·本·曼苏尔处理一些财政方面的事务。其父在布哈拉没住多久，就和艾弗申村的一位名叫斯塔莱（源于波斯语，意为星星）的女子结了婚。这位女子生下了两个儿子，一个叫侯赛因，即伊本·西拿，另一个叫哈桑。他们的家就在布哈拉定居下来。

一、少有的神童

这位小哲学家的文化学习，开始时仅局限于背诵《古兰经》，以及与理解《古兰经》有关的语言学和文学。他的才智是早熟的，未满10岁，就能全文背诵《古兰经》，并熟读其他文学典籍。他的记忆力超群，是当地有名的神童。父亲这时开始注意和关心儿子的全面的文化教育，让他学习法律学，并让他到蔬菜商那里去学习印度算术。又为他请来一位擅长逻辑学的哲人艾布·阿布杜拉·纳梯里作为他的老师。伊本·西拿通过这位老师学习了波菲利的《范畴篇导论》和欧几里德的著作。这位老师对伊本·西拿的聪明好学十分赞赏，认真地教他哲学和逻辑学。伊本·西拿虽然年纪轻轻，却很快超过了自己的老师。其师为让自己的学生更好地学习，便离开了布哈拉。于是他便开始对很多学科进行独自的研究。他攻读医学，很快就成为佼佼者。他在极短的时间内无师自通地掌握了医学基本知识，并开始了执业终生的行医生涯，积累了不少治疗方面的临床经验，写出了不少医学著作。当时的不少医学名流都不得不读他写出的著作，向他请教。而这时的伊本·西拿，竟还未满16岁。

在研究医学的时候，为满足自己的求知欲，他又研究形而上学，很快便精通了逻辑学、物理学和数学。但对于亚里士多德的论形而上学的著作，却碰到了很大的困难，反复读了40遍，直至能全文背诵，但仍然不理解其精神实质。后来，一天中午，他在旧书摊上发现了法拉比的《形而上学一书的宗旨》这部解释亚里

士多德《形而上学》的著作，便廉价地买下了它。回到家里一口气读完了。这时，他对于亚里士多德的形而上学著作，才豁然贯通了。

到18岁，伊本·西拿几乎精通了他的时代的一切科学，从《古兰经》到注释学、文学、语言学、法律学、数学、几何学、逻辑学、医学、凯拉姆学（教义学）、哲学，这些或者与上界相联系，或者与下界相联系的不同种类的学科，都被他一一精通了。为精通这些科学，他付出了极大的努力。这位大科学家在行医之余，夜以继日地攻读。夜晚在自己的住所放一盏夜明灯，从事阅读和写作，每当困乏的时候，便喝一杯饮料，恢复了精力，继续读写。有时候，他在睡梦中还经常梦见这些思考着的问题，而且有些疑难问题竟然是在睡梦中得到解决的。

18岁时的伊本·西拿治好了不少疑难病症，成为当时的名医。布哈拉的艾米尔努哈·本·曼苏尔，患了顽症，御医们都一筹莫展。而伊本·西拿则成功地为他治好了病。艾米尔决定酬谢这位天才青年。而他对钱财不屑一顾，对藏书丰富的皇家图书馆却极感兴趣。艾米尔就恩准他进皇家图书馆阅读。伊本·西拿如鱼得水，在图书馆中度过了每天的大部分时光，看到了一般人连书名都绝对不会知道的书籍。他进一步熟悉了前人的成就，大大丰富了自己的知识，还撰写和发表了许多著作。更令人惊奇的，是他的惊人的记忆力，几乎过目不忘。他所阅读过的古籍，后来遭受火灾，连同图书馆一起被焚毁了。而他在这里看到的书，却一直牢记到他的成熟期，以致于他后来写作那么多的问题，每天写到50页，而不用借助书籍，就是因为他牢牢记住了这些著作①。

---

①参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第205页。

二、坎坷的经历

当伊本·西拿21岁时，其父去世。这时萨曼王朝正好发生了诸王子之间的动乱，他就迁居到花剌子模的首府戈尔甘。在这里，他结识了喜欣哲学并同情哲学家的大臣艾比·侯赛因·萨哈利。该大臣又把他推荐给花剌子模艾米尔阿里·本·麦蒙，并被麦蒙所任用。在宫廷中，伊本·西拿的生活很优越，且认识了许多著名科学家。如，白鲁尼、艾比·萨哈利·麦绥哈、艾比·海依尔·本·海马尔等人都是在这时结识的。他在这里住了近10年，由于也发生了动乱，不得不离开而去了朱尔丈。

伊本·西拿在朱尔丈停留了二三年。在此期间，他认识了设拉子人艾布·穆罕默德，后者专门为他购买了一套房子，作为他研究、讲学和写作的场所。在这里，他招收了一些学生，其中最著名的是艾布·欧拜德·焦赞尼。这位学生此后一直陪伴着他，为他续成了传记的后一部分。在朱尔丈，伊本·西拿开始编撰伟大的医学著作《医典》。

当朱尔丈也发生混乱之后，伊本·西拿到赖邑住了些日子，之后就迁居到哈马丹，在哈马丹住了9年多。

在哈马丹，他被邀请为艾米尔夏姆斯·道莱治疗痼疾。在宫廷里，他陪伴艾米尔40多天，一直到治好病为止。为此，伊本·西拿受到艾米尔优厚的款待，被任命为大臣，并成为艾米尔的亲信。

伊本·西拿对大臣职务非常尽职，执法严格，铁面无私，对武臣也不例外，结果引起武臣的强烈不满。他们怨声载道，伺机报复。他们拘禁了他，没收了他的财产，并向艾米尔进谏要处死他。艾米尔没有接受，但为了迁就武臣，决定放逐他。可是不久，艾米尔痼疾复发，不得不重新诏回他。艾米尔向他赔礼道

歉，让他重理朝政。

这一阶段，伊本·西拿的大臣生活是这样的："拂晓之前，他就醒来，去写几页《治疗论》。拂晓时，接见学生们，共同研讨问题，直到晨礼的召唤声响彻四方之时，与他们一起作礼拜，他充当领拜人。当他去办公室时，总有很多骑马的人跟随着他，其中有国家的头面人物，也有服务人员。他本人骑着马，卫士们跟在他的周围，一直到他的办公地点。在办公室，他要呆到中午，然后在人们的陪同下去吃午饭，午饭之后他要睡一觉，醒后作晡礼。之后陪艾米尔共饮、聊天，直到黄昏。"①夜晚，学生们都集中在他的住所，轮流地由一个人读《治疗论》，另一个人读《医典》。休息的时间，便召来各类歌唱家，演奏、歌唱，然后准备酒宴，尽情享受。

这种状况一直继续到他的大臣职务被解除。当夏姆斯·道莱在征伐中染病身亡之后，王子赛马埃·道莱继位。这时武臣要求新艾米尔继续任命伊本·西拿为大臣，遭到拒绝，艾米尔另外选择了一位大臣。看到这种情况，伊本·西拿就写信给伊斯法罕艾米尔阿拉依·道莱，请求到他那儿避难。此事被新大臣塔志·马立克知悉，便逮捕了他，把他关押在法尔德甘城堡。伊本·西拿被关押4个月后，阿拉依·道莱和赛马埃·道莱之间发生了战争，赛马埃·道莱失败，这才不得不释放了伊本·西拿。他这才得以去伊斯法罕。

到伊斯法罕之后，艾米尔阿拉依·道莱热情地接待了他，并视之为心腹。伊本·西拿在这里一直住了13年，过着受人尊敬的生活。他出席星期五晚上的艾米尔委员会，在艾米尔面前和科学家们讨论问题。还陪同艾米尔东征西伐，参加战争。

---

①杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第206页。

在一次外出征战的时候，伊本·西拿患了腹绞痛，他每天为自己注射8次，但肠道还是化脓，病得很厉害了。为了医治，他不得不回到伊斯法罕，但病情稍有好转，他又回到征战之中。他对自己的病毫不留意，结果病又复发。在征伐哈马丹的途中，伊本·西拿病得更重了，他深信任何治疗都无济于事了，便放弃了对自己的治疗，向命运投降了。他说："安排我的肉体的，现在已无力再作出安排了，治疗一点用也没有了。"①这之后，他坦然地沐浴，向真主祈祷，向穷人施舍，散尽了家财，于回历428年（公元1037年6月）离开了人世，享年57岁。死后被葬于哈马丹城墙下，他的墓直到今天仍很有名。

第二节 伊本·西拿的时代特色

伊本·西拿生活的时代，是一个伟人辈出的时代，也是一个动乱的时代。斐尔道西（Firdaus，公元940～1020年）、白鲁尼（al-Bairūnī，公元973～1030年）、迈斯凯维（ibn Maskawaish，公元？～1030年）等著名科学家、哲学家都是生活在这一时代。伊本·西拿与白鲁尼、迈斯凯维都有过交往，而与斐尔道西则是同乡。有一个故事，描述了他和迈斯凯维之间斗智的佳话。有一次，他到迈斯凯维那里去，学生们正和迈斯凯维在一起。伊本·西拿递给迈斯凯维一个核桃，对他说："请你用大麦粒把这颗核桃的面积搞清楚。"而迈斯凯维则拿起一叠破纸屑，扔给伊本·西拿，说："而你先把这些破纸修补好，然后再去求出核桃的面积。"②可见，他和其他科学家之间是经常切磋学问

①伊本·艾比·伍赛比耳《医师列传》，黎巴嫩贝鲁特思想出版社1957年阿拉伯文版，第2卷，第9页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第209页。

的。

在这一时代，阿拉伯阿拔斯哈里发政权日益趋于没落，群雄四起，各霸一方，在伊朗一带建立了许多小侯国。巴格达的哈里发政权已名存实亡，而这些小侯国则成为独立于巴格达的科学中心。代表这一时代精神的两大思想家伊本·西拿和白鲁尼都是生活在这些小侯国里的。尽管他们俩人的气质迥异，但都参与了自由的科学探讨，对前代文明都有所继承。

在短暂的一生中，伊本·西拿交织在很多矛盾之中。如，性欲的放纵和理性的沉思之间；政治家的吵嚷和哲学家的宁静之间；研究者的忍耐和创造者的勇敢之间。他是一个禀赋很强的人，性格急躁，欲望强烈，甚至没有办法躲避高官厚禄。因为他是名医、名科学家、名哲学家，在他看来，如果他抛弃世界，世界也会抛弃他；如果他遗弃人们，人们也会遗弃他。他生性高傲，因此嫉妒者和敌人都很多，但朋友也不少。他被嫉妒者们加上了反对《古兰经》的罪名，而且被指控为异端。甚至连依赖过他的伊斯法罕艾米尔阿拉依·道莱也被加上了不信神的罪名。

伊本·西拿生活在多乱的时代，深知生活的甘苦。他的生活既有成功的时候，也有失败的时候，但无论怎样都改变和影响不了他的思想进程。奇怪的是，他的哲学观点竟和他的生活图景相距甚远。他是一个刚毅的人，在多乱的年代喜欢冒险，欲望不专一，追求快乐，不喜欢平静。但在哲学观点方面，却相信善良、秩序、理智、正义和完满。他从不悲观厌世，也不是怀疑主义者，而是一个乐观主义者，他相信当今的世界即人们生活在其中的世界，是可以设想的世界中最好的一个。尽管生活是那么动荡，变化是那么突如其来，他都从来没有悲观过。我们看到他从一个城市转移到另一个城市，一会儿是大臣，一会儿又是穷光蛋，一会儿是艾米尔的座上客，侃侃而谈，容光焕发；一会儿又

成为艾米尔的阶下囚，在狱中编辑书籍，哭诉时代的不平。直到晚年，他是在疾病缠身、强制性的旅行、突然性的变化和残酷性的征战中度过的。但他既不怕疾病，也不怕死亡。尽管瘦弱、疲惫，但仍然全身心地投入到紧张的工作之中。他和别人交谈时曾说，他喜欢生活得宽广而短暂，而不喜欢生活得狭窄而漫长①。

这就是伊本·西拿奇特的风格。在东方人那里，他是智慧的象征；而在西方人那里，他是医学家之王。无论如何，他是个伟人。他聪明过人，富于进取精神，充满活力，精力充沛，经常通宵达旦地进行学习和研究，有时候在梦中也考虑问题。他的阅读和写作都很快捷。其阅读方法是在通读全书之后，再找出难点，然后精心加以研究和了解著者的意图。他一生勤奋写作，他经常在夜间写作论文，而编排分类书籍则或是在狱中，或是在旅途上，或是在宴席上。从伊本·西拿的一生来看，正应了中国的一句老话：时势造英雄。

第三节　伊本·西拿的著作

伊本·西拿留下了大量著作。当查阅他创作和编撰的各类书籍时，简直使人感到震惊。在当代埃及著名哲学史家、基督教多明哥教派大主教乔治·盖乃瓦梯所开列的一个清单上，伊本·西拿的著作竟达276种之多。其中有些是长篇巨著，如《医典》和《治疗论》。这些著作大体上有如下几方面的内容：逻辑学的、诗学的、语言学的、物理学的、心理学的、医学的、天文学的、数学的、哲学的、宗教学的、伦理学的、政治学的，以及苏非派

①参见杰米那·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第210页。

②乔治·盖乃瓦梯《伊本·西拿的著作》，开罗知识出版社1950年阿拉伯文版。

神秘主义方面的有关重要著作。

一、逻辑学著作

伊本·西拿的逻辑学著作很多，主要的有：

1.《东方人的逻辑》，开罗1910年阿拉伯文版①。

2.《逻辑学节要》

3.《戈尔甘的中逻辑》

4.《逻辑学大节要》

5.《论证明科学的基础》

6.《逻辑学小节要》

7.《论界说》

8.《逻辑学的双重目的》，开罗1910年阿拉伯文版。

9.《辩论情况追踪》

10.《论〈范畴篇〉要旨》，开罗1950年阿拉伯文版。

11.《论理性科学的分类》，全书有9篇文章论述自然哲学，开罗1908年阿拉伯文版。

这些都是除《治疗论》、《拯救论》和《指要与诠明之书》之外专论逻辑学的著作。

二、心理学著作

1.《论人类灵魂的认识和状况》，开罗1934年阿拉伯文版。

2.《论灵魂的状况》，开罗1954年阿拉伯文版，附有3篇文章：《精神力量的探讨》、《论人类灵魂的认识和状况》、《论人类灵魂的对话》。

①伊本·西拿的著作未注明出版年月的，多为手抄本。

3.《论人类灵魂的永存》

4.《论灵魂和肉体的关系》

5.《论灵魂本质的十个证据》

6.为艾米尔努哈·本·曼苏尔撰写的《论灵魂》。

7.《灵魂的真实目的》

8.用波斯文写成的《亚里士多德论灵魂注释》。

三、哲学和教义学著作

1.《治疗论》，开罗1952～1971年阿拉伯文版。

2.《拯救论》，开罗1913、1938年阿拉伯文版。

3.《指要与诠明之书》，莱顿1892年版。

4.《知识论》，用波斯语写成。

5.吉弗尧和白海格提到的《公正论》，由阿布杜·拉赫曼·贝达维编入《阿拉伯人的亚里士多德》，开罗1947年阿拉伯文版。

6.《韵律的哲学》

7.《哲学精华》，德黑兰1954年印行手抄本，开罗1954年阿拉伯文版。

8.《评论集》，编入《阿拉伯人的亚里士多德》，开罗1947年阿拉伯文版，1973年单行本。

9.《探讨集》，编入《阿拉伯人的亚里士多德》，开罗1947年阿拉伯文版。

10.《补遗》，这是对《治疗论》的进一步阐释。

11.《原则和目的论集》，开罗1949年阿拉伯文版。

12.《对真主本体、德性和行为的认识》

13.《论统一》

14.《宫廷哲学》

15.《论预言的证实》

16.《 论命运 》

17.《 一神论精要 》

四、伦理学、政治学等方面的著作

1.《 政治论 》，收入《 古代哲学论集 》，贝鲁特1911年阿拉伯文版。

2.《 论财产 》

3.《 论道德 》

4.《 论时代 》

5.《 无罪和有罪 》

6.《 哈义・本・叶格赞 》，麦林（Mehren）编入《 神秘哲学论文集 》，莱顿1889年版，1952年由H・库尔班（H・Corban）重印。

7.《 论速记 》，编入《 领导长老论文集 》，1354年。

8.《 接受邀请和如何访问 》

9.《 死时怎样摆脱忧伤 》

10.《 论礼拜及其本质 》

11.《 鸟论 》，以上四书（9～11）麦林编入《 神秘哲学论文集 》，莱顿1889年版。

12.《 恋爱论 》，莱顿1889年版，伊斯坦布尔1953年版。

13.《 忧愁的本质 》

14.《 死亡的哲学 》，波斯语。

15.《 论修道房 》

16.《 论祈祷 》

17.《 论修道 》

18.《 论灵魂的永久幸福和痛苦 》

19.《论神秘的学问 》

20.《死后灵魂的对话 》

另外，伊本·西拿还从哲学角度对《古兰经》的一些章节进行了阐释，如《至尊》章、《曙光》章、《世人》章等等。

五、四部重要著作大旨

伊本·西拿最重要的哲学著作是《治疗论》、《拯救论》、《指要与诠明之书》、《知识论》。

《治疗论》是一部哲学百科全书。分为四部分：逻辑学、数学、物理学、神学（形而上学），凡18册。其中物理学部分分为8类：1.物理听察；2.天体和世界；3.生与灭；4.感觉和所感；5.矿物和上界的影响；6.论灵魂；7.植物学；8.动物学。该书分别在伊朗德黑兰和埃及开罗出版。其中逻辑学部分，有开罗1953年、1954年、1964年阿拉伯文版，但均非全本，而是选集本。逻辑学、心理学和形而上学的大部分著作，在1952～1971年期间，阿拉伯世界纪念伊本·西拿诞辰1000周年时①，在开罗陆续出版。唯有物理学部分，只有德黑兰1886年石印本。该书有英语、法语、拉丁语、波斯语等各种译本。其中物理学部分的论灵魂，已由北京大学哲学系据捷克斯洛伐克科学院出版社1956年法文版转译成中文，题名为《论灵魂》，由商务印书馆于1963年出版。在阿拉伯世界，该书有许多注释本，其中最著名的是萨德鲁丁·设拉子的注本。

《拯救论》是《治疗论》的节要，编排体例与《治疗论》完全相同，内容也基本一致，但思虑更为简练，方法更为高超，语言也更为精确了。该书最好的注释是法赫尔丁·拉齐和哈里斯·赛尔赫西两个注本。其各外文译本，有罗马1593年拉丁语本（数学部分），附于其伟大医学著作《医典》之后。神学（形而上学）部分，罗马1926年拉丁语本。逻辑学部分由Vatt ier译为法

①阿拉伯世界的纪念，以回历纪年计算，与公历纪年相差20多年。

语，音乐部分由麦哈穆德·哈弗尼译为德语，心理学部分由F·Rahmann译成英语。

《知识论》是伊本·西拿用波斯语写给阿拉依·道莱的。该书包罗了当时几乎所有的知识，如逻辑学、形而上学、物理学、几何学、天文学、算术、音乐等等。该书有回历1309年阿拉伯国际大学的手稿照像本、回历1315年德黑兰波斯语版，巴黎1955年法语本。

《指要与诠明之书》是伊本·西拿在晚年编著的最后一部哲学著作。该书包括逻辑学、物理学和形而上学三部分，其编排体例完全有别于《治疗论》和《拯救论》，但主要的哲学观点却并没有和两书相矛盾的地方。该书的各种版本，有1891年法文版，1892年莱顿阿拉伯文版，1948～1949年开罗阿拉伯文版。物理学部分有1957年单行本，神学部分有1958年单行本。另有1951年巴黎法文版，回历1332年波斯文版。

伊本·西拿一生留下了丰富的著作，但现在研究他的哲学思想，主要是依据他的这四部主要哲学著作。至于在长篇巨著《医典》和其他自然科学著作中所涉及到的哲学问题，就很难面面俱到了，只能在必要的时候略微提及。

第四节　伊本·西拿的哲学观

在欧洲，伊本·西拿是以解释亚里士多德而著名的，由此他有阿拉伯世界的亚里士多德的雅号。但事实上，伊本·西拿在哲学史上的影响更为深远，并不是完全仿效亚里士多德，而是不受亚里士多德任何一种观点的束缚，把自己所探讨过的内容从各个方面加以综合。他把东方人，主要是阿拉伯人的哲学融于希腊的科学之中，通过综合、调和、杂糅的努力，建立起了一座伟大的哲学殿堂，既更好地代表了传统的观点，又能更真实地反映他自

己的时代精神。这座哲学殿堂因为是建立在希腊科学和东方哲学的双重基础之上，其内容就相当广泛，与柏拉图主义、逍遥学派、新柏拉图学派、波斯哲学、印度哲学、巴比伦哲学、阿拉伯哲学均有某种程度的联系。

在伊本·西拿的哲学中，有很多内容是法拉比哲学中已有的，但伊本·西拿在法拉比的基础上又前进了一步。如果说伊本·西拿在思维的深度、理解力和创造性的见解诸方面，都未能超过他的老师法拉比，那么可以说，在方法的娴熟方面，在组织能力、编排能力、综合能力方面，在系统性方面，以及在熟练地融合各种不同的因素使之呈现在和谐一致的艺术形式之中方面，他都远远地超过了法拉比①。因此，虽然不能"都相信伊本·西拿对于发扬亚里士多德主义比法拉比的功绩还高"②，但伊本·西拿在哲学史上的贡献却比法拉比更大，他综合了前人的一切成就，是中世纪阿拉伯哲学的高峰。

一、实践哲学和理论哲学

伊本·西拿更为系统地提出了自己的哲学观。他说："哲学是依据人类的能力，通过对事物的想象和对理性真理及实践真理的判断而实现的人类灵魂的完善。"③对于人类来说，有关理性事物的哲学是能认识和了解的，但不能去实践，这叫理论哲学。而有关实践事物的哲学，是人类既能认识又能实践的，叫实践哲学。理论哲学和实践哲学都包括三部分内容。

实践哲学所包括的三部分内容是：文明哲学、家庭哲学、道德哲学。文明哲学即政治哲学，人们借以了解政治、领袖、优越

---

①参阅杰米耶·紫里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第217～218页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第120页。

③《哲学精华》，开罗知识出版社1954年阿拉伯文版，第16页。

的文明社会、低劣的社会，了解各种社会的完成和转变，以及灭亡。其用途是教导人们为了人类身体的利益和延续人种的利益，人类应该互相合作。家庭哲学人们可以借以了解在一个共同的家庭中，家庭成员如何安排好家庭，以便使家庭能够获得幸福。其用途是教导人们为了家庭的利益很好地组织起来，夫妻之间、父子之间、主仆之间都要很好地处理好相互关系。道德哲学是修身的哲学，人们借以了解人类如何使自己的道德和行为趋于完善，以便使自己的各个时期的生活都是幸福的。其用途是教导人们如何行美德善行，如何使灵魂得到净化，避免不道德的行为。

理论哲学所包括的三部分内容是：物理哲学、数理哲学、第一哲学。物理哲学即自然哲学，它是最低级的哲学，着眼于现实存在的物质世界的永恒性及其运动、变化，其定义和存在都与物质实体和运动有关。如，天体、四行，以及由四行组成的东西，它们的各种特殊状况如运动、静止、变化、转化、生灭、成毁等，都属于物理哲学研究的范围。物理哲学又分为纯粹的和实用的两种。纯粹物理哲学也叫抽象物理哲学，它专门讨论运动和变化的理论问题，讨论时间和空间。实用物理哲学则是物理学、化学等具体自然科学部门。数理哲学是中级哲学，它是人的头脑从变化和运动中抽象出来的，其存在与物质、运动相联系，但其定义与物质和运动无关。如，正方形、圆形、球体、圆锥体，如数字及其特点等。对球体的了解不需要从具体的木球、金球和银球了解起。数理哲学也有纯粹的和实用的之分。纯粹的数理哲学是算术、几何、天文、音乐等，实用数理哲学则是测量科学、机械学、制图学、乐器制造等等。第一哲学是最高级哲学，其存在和定义都不需要物质和运动，如本质、一多、因果、满损、特称和全称等等。它是研究有关不掺杂变化的存在的，如果有变化，也只是偶性的变化而非本质的变化，因为其存在只需要其本体。这

也就是形而上学，神学是其中的一部分①。

二、哲学是人类智慧的总和

在伊本·西拿看来，哲学是一种理论的艺术②，哲学是整个人类智慧统一的总和，是追求真理的理论哲学同追求幸福的实践哲学的结合③。人类通过哲学获得对整个存在的认识，从哲学中知道应该做什么，才能使灵魂变得更为高尚，使灵魂变成能思的世界。他对哲学的界说和对科学的界说基本上是一致的，哲学并不是凌驾于科学之上的科学之科学。他说："科学就是人类理性对事物的掌握，而且是这样一种掌握，在这种掌握里是没有错误的。如果我们用令人信服的理由和可靠的论据来证明所掌握的事物（概念），那我们就有了哲学。"④他对哲学的定义和分类，有些内容是继承了亚里士多德和法拉比的思想，把哲学看作是基础，包括了所有的科学。在伊本·西拿的著作中，不管是神学、心理学，还是物理学、天文学、植物学、动物学，都是放在哲学的范围之内进行研究的。这就使他在从事自然科学研究时从经验得来的那些科学成果，成为他的唯物主义哲学的重要基础。但唯独逻辑学例外，他认为逻辑学是获得理论哲学和实践哲学的工具⑤，指出："逻辑学指示我们由已知推求未知时所必需的原则。"⑥这显然是继承了法拉比的思想。

---

①参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第44～45页；穆斯台法·阿布杜·拉齐格《伊斯兰哲学史通论》，开罗1944年阿拉伯文版，第58～60页。

②伊本·西拿《论理性科学的分类》，开罗知识出版社1908年阿拉伯文版，《哲学的本质》一节。

③奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第82页。

④伊本·西拿《论时代》，转引自《论灵魂》北大哲学系论文，第xi页，商务印书馆1963年版。

⑤穆斯台法·阿布杜·拉齐格《伊斯兰哲学史通论》开罗1944年阿拉伯文版，第61页。

⑥伊本·西拿《东方人的逻辑》，开罗1910年阿拉伯文版，第5页。

第五节　伊本·西拿的物质观

伊本·西拿的物质观基本上是唯物主义的，他发展了亚里士多德哲学中的唯物主义路线，摈弃了柏拉图的唯心主义路线。他的物质观并不是二元论的，是紧紧地围绕着物质世界是永恒的、不可创造的这一中心而逐层展开的。可以归纳成以下几方面的内容。

一、关于真主和物质

伊本·西拿按照亚里士多德的方法探讨形而上学问题，主要探讨有关绝对存在的问题。如，绝对存在的状况，绝对存在的原则等等。他说："第一哲学探讨的内容就是存在的存在，它所寻求的就是属于存在的存在，内在的偶性，如一多、因果等。"① 他的形而上学首先涉及到真主及其真主和物质之间的关系。

在伊本·西拿的时代，当权的封建主和正统派的伊斯兰僧侣的势力非常大，在这样的形势下要想完全否定伊斯兰教的至高无上的真主是绝对不可能的。伊本·西拿聪明地认识到了这一点，肯定物质世界是永恒的，同时也承认真主是永恒的。虽然表面上并不否定真主，但他只是保存真主之名，而实际上却使真主相当于物质的代号。

伊本·西拿明智地应用亚里士多德的存在论即有论，对新柏拉图派普罗提诺的"流溢说"加以改造和利用。他还继承了法拉比有关必然存在和可能存在的基本原则，把它作为自己哲学的基础之一。伊本·西拿首先提出，有是客观存在的。他说："毫无疑问，这里是有存在的。这种存在分为必然的和可能的。必然的存在是这样一种存在，当假设它是非存在的时候，那是不可能

①《哲学精华》，开罗知识出版社1954年阿拉伯文版，第48页。

的。而可能的存在是这样一种存在，当假设它是非存在，或假设它是存在的时候，那不是不可能的。也就是说，必然的存在是有必然性的存在，可能的存在是没有必然性的存在：在其存在中没有必然性，在其非存在中也没有必然性。”①必然的存在可能是依赖自身本体的必然，也可能是依赖他物的必然。前者可以叫“自在”，后者可以叫“他在”②。伊本·西拿提出的这种思想是谁也不能反对的，因为就是宗教也要承认真主是“有”而不是“无”。伊本·西拿接着就指出，必然的存在是完满至善的存在，是依赖于自身本体的存在，它就是真主。真主既然是完满至善的，就不能不流溢出万有，亦即物质世界。但是一切存在物在其成为存在以前，首先需要成为自身的可能存在，因为如果其本身是不可能的存在，不存在有成为存在的可能性，那么外来的作用者对它就是无能为力的，不会使它成为现实的存在。就是说，可能的存在本身已经含有成为存在的因素。从因果关系来看，真主是第一因，世界是真主的结果。但在伊本·西拿看来，真主只不过是抽象的第一因或第一发动者，因为真主并不是先于世界的原因，因此不能在时间顺序的意义上来理解这个第一。因与果是不可分的，果不能无因，因也不能无果。存在于“时间之外”的永恒真主与作为时间的“永恒的持续性”的物质世界是相统一的③。所以，物质世界不是根据真主的随心所欲而产生的，而是决定于真主本性的必然性。就是说，世界固然不能无真主，真主也同样不能无世界。从真主流出来的世界，按其本质来说是物质的，它象真主一样也是永恒的。就这样，伊本·西拿巧妙地论证

①《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第383～384页。

②参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973阿拉伯文版，第220页。

③参阅奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1960年版，第82页。

了，既然作为世界原因的真主是永恒的，那么作为真主活动的结果的世界也是永恒的，真主和物质世界是同一的①。

对于世界是有始的，还是无始的这个棘手的问题，伊本·西拿采取了一种更为巧妙的立场。他既没有象亚里士多德那样主张世界是无始的，也没有象凯拉姆辩证学家那样主张世界是有始的。因为他如果采取亚里士多德的方法，就会违背伊斯兰教的原则，而如果采取凯拉姆派的观点，认为无始的真主按照自己的愿望和意志从无中创造了世界，那就会违背哲学原则所一致认为的观点。他采取的方法是，首先主张物质、形式、运动、时间都是无始的。他所提出的论据在本质上与亚里士多德所提出的论据并没有什么不同。如，他证明“物质无始说”时指出：一切发生的事物在发生以前都是可能的存在，那么存在的可能性在存在之前就已经具备了，存在的可能性并不是作用者对它所具有的能力，而是如果本身不具有可能性，那么作用者就不会对它有能力。事物的存在是在其自身具有存在的可能性，而不是有外在的能力加之于它。因为自身具有可能性的存在是与其主体有关的，而有外在的能力加之于它的存在是与其存在有关的②。因此，物质不可能是发生的，而是自古就有的。在一切事物发生之前，就已经有物质存在了。同样，形式、时间，空间都是无始的③。这样，伊本·西拿最终虽然没有正面回答世界是无始的，但等于是间接回答了这个问题。

①参阅敦尼克等主编《哲学史》第1卷，上册，三联书店1961年版，第281页。

②《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第356页。

③参见杰米耶·赛里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第231页。

二、关于形式和质料

在阿拉伯语中，质料和物质是一个完全等同的概念。伊本·西拿承认一切事物均由形式和质料组成，这表面看来是继承了亚里士多德的形式和质料的二元论学说。但他不承认形式先于质料，而是坚持形式与质料是绝对不可分的。他说："没有脱离物质的抽象的物体形式，形式包含在物质本身之中。"①伊本·西拿继承了亚里士多德的四因说，对自然界万物存在的原因，不管是质料的、形式的、动力的，还是目的的，进行了一系列探讨，最后在其自然哲学部分，集中探讨了自然界万物存在的原则，主张它们是由物质和形式复合而成的②。

伊本·西拿认为，构成形体的两大要素是物质和形式。形体是潜能地存在的基础，形式是现实地存在的基础，所有形体都有热、冷、湿、燥四性③。在他看来，物质是万物所有的无始的纯粹可能性，或者是绝对的潜能，只要形式参加进来，就可以转变为现实。形式是和物质相对的，他说："形式是这样一种东西，它是内在灵魂和外部感官共同感知的，但是，外部感官首先感知，把它传达给灵魂。"④对于物质和形式之间的联系，伊本·西拿主张，物质不能没有形式，同样，形式也不能没有物质。物质和形式没有先后，形式并不在先，正如物质并不在先一样。物质和形式互相结合在形体之中，它们互相依靠，互相制约，缺少那一样都不能构成形体。因此，无形式的物质和无物质的形式都

---

①《知识论》，转引自敦尼克等《哲学史》第1卷，上册，三联书店1961年版，第260页。

②穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·西拿的自然哲学》，开罗知识出版社1983年阿拉伯文版，第113页。

③马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第199页。

④《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第264页。

是纯粹的抽象，是根本不能存在的①。他说："形体的形式就包含在质料中。由这个形式和这个质料构成形体……离开质料的形体形式是不存在的。""任何一个形式，倘若是质料存在的唯一原因，当它消失的时候，质料就该不存在了。同时形式也不能不是现实的，不能不参加进来使质料进入现实的状态，否则质料就会离开形式而存在了。"②伊本·西拿关于物质和形式的理论虽然有些暖昧的地方，但基本观点是清楚的，他强调的是物质和形式的绝对不可分，可见他发展了亚里士多德四因说中的积极方面。

三、关于事物和理念

伊本·西拿对柏拉图的理念论进行了批判和改造。

柏拉图把整个世界分为两部分，即理念世界和阴影世界。他认为，理念世界才是真实的世界，理念世界是第一性的，永恒不变的；阴影世界，即感觉的实物世界，是从理念世界派生出来的，是第二性的。

伊本·西拿对柏拉图的观点进行了批驳。他指出，柏拉图在客观事物之外虚设一个抽象空洞、一成不变的理念，是对科学无益的"伪说"。他说："如果'动物'是作为一个无用的实体存在着，象许多人所说的那样，那么它就不是我们所需要的、我们现在所研讨的个体动物。"③他还认为，就是数学对象也不是抽象的理念。他说："几何学研究的东西是线、面和三度的体。由此可见，它的对象实质上并不是与自然分离的。""如果有人说，数并没有与个体世界中的考察对象分离的存在，那就对

①北京大学哲学系《伊本·西拿的生平和哲学思想》，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

②《知识论》，转引自《伊本·西拿的生平和哲学思想》第XVi页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版

③《治疗论》，转引自《伊本·西拿的生平和哲学思想》第XVi～XVii页。，载《论灵魂》商务印书馆1963年版。

了。”他还说："按照真正的哲学学说，点是只存在于线中的，线又是包含在面中的，面则存在于形体的形式中，而形体是处在质料之中的。”①

这样，伊本·西拿就明确地肯定了客观事物第一性，抽象理念第二性，摆正了事物和理念之间的辩证关系。

四、关于肉体和灵魂

对于肉体和灵魂的论述和分析，是伊本·西拿哲学思想中相当精彩的一部分。

自古以来，哲学家们就思考有关灵魂的事情。有人主张灵魂是一种精神的本质，死后还会继续存在；有人主张灵魂是与肉体有联系的物质的形式，随着肉体的发生而发生，随着肉体的消失而消失；也有人对这两种观点持调和的立场②。伊本·西拿对古代有关灵魂的思想进行了研究，着重吸取了亚里士多德在《论灵魂》中所阐述的一些思想。他认为，人类象其他存在物一样也是由物质和形式复合而成的，物质就是肉体，形式就是灵魂，那么，肉体的形式就是灵魂。灵魂是自然机体的第一个完备③。或者说，灵魂是一种机能或成就性，它对事物的本质起着决定性的作用。伊本·西拿说："有时候，我们看到有些形体是有感觉的，并且有随意的运动，或者看到有些形体摄取着营养，生长着，并且繁殖出同类的东西来。它们之所以有这些作用，并不是靠它们的形体性。由此可见，要发生这些作用，它们的本质中就得有一种异于它们的形体性的本原存在。发生这些作用的东西（总之，就是一切作为产生作用的本原的东西，这些作用是一律

---

①《治疗论》，转引自北京大学哲学系《伊本·西拿的生平和哲学思想》第XVi～XVii页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

②③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第239、244页。

伴随着意志的），我们就称之为灵魂。”①

在伊本·西拿看来，植物、动物和人类都有灵魂。“灵魂的作用有三种：〔1〕动物与植物所分有的作用，例如营养、生长和生殖；〔2〕各种动物、大部分动物或大动物所分有的作用，其中并无属于植物的迹象，例如感觉、想象和随意的推动；〔3〕人所特有的作用，例如对可理解的东西的理解，技术的发明，对产生出来的东西的认识，以及对美和丑的分辨。”②

关于人类灵魂和肉体之间的关系，伊本·西拿的基本主张是，如同形式和物质的关系一样，灵魂与肉体是紧密联系着的。他从灵魂必然与肉体相结合出发，认为灵魂必须与形体一同开始存在。他说：“灵魂的个体化乃是一件有开始的事情；因此灵魂并不是永恒的，但是并不消灭。灵魂与一个形体一同开始。因此可以正确地说，灵魂开始存在，是在一种可供灵魂使用的有形体的质料开始存在的时候，而开始存在的形体则是灵魂的地盘和工具。”③伊本·西拿的合理之处在于，他承认肉体不等同于灵魂，有肉体才有灵魂，灵魂同形体一起开始，是人出生后才有的。其不合理处在于，他认为和实体一样，灵魂在属性上接近肉体，并且是肉体的直接推动者。而且他虽然否认灵魂轮回，但承认灵魂是不死的，认为死后生活必须在纯粹精神意义上来理解，而不能在肉体意义上来理解。

五、关于物质的运动和时、空

关于物质的运动，伊本·西拿接近于物质自身运动的观点。他认为，万物的流出是必然的，并不是出于真主的任何创造。必然流出的世界既有必然性，也就按照自己的然必规律运动，不受

①《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第8页。
②同上，第39～40页。
③同上，第228页。

真主干涉。真主只不过是世界存在的第一因或第一推动者，此后他就无事可干了①。伊本·西拿说："自然的运动是由自己发生的东西，例如石头往下掉，水向下流，火和空气向上升。如果石头和水的下降，火和空气的上升，是由于受强迫的原故，象某些学者主张的那样，水挤出空气来抛出去，或者象另一些学者主张的那样，全部空气吸引一部分土，或者天排斥土，吸引火，那么，小的东西就该动得快，大的东西就该动得慢了，可是我们看到实际上适得其反。可见这种运动是自然的，它的发生是由于形体寻找自己的位置。"②

伊本·西拿肯定形体运动的真实性，认为运动是客观自然界所固有的，而且是永恒的。他继承了亚里士多德关于潜能和现实的学说来说明运动变化。他给运动下的界说是："运动就是形体开始脱离其原有倾向而发生改变时的那种状态；这就是从潜能到现实的过渡，这个过渡是不断地完成的，并不是靠一次单独的推动。"③伊本·西拿用"成就性"（阿拉伯文译本中对亚里士多德"隐得来希"的了解）这个范畴来说明事物中的潜在状态，及其过渡到现实的必然性。就是说，事物之所以向某种状态运动变化，原因在于事物本身就有这种倾向，并且这种倾向有得到成就、完成亦即现实化的力量。所以这种看法接近了事物自己运动的观点，事物普遍运动的观点。因为世界上的一切事物，不是有这种成就性，就是有那种成就性，一成不变的形体是没有的，从而运动也就是普遍的④。

伊本·西拿把运动分成三类：（1）偶然的运动，就是"形

①北京大学哲学系《伊本·西拿的生平和哲学思想》，第xv页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

②《知识论》，转引自《伊本·西拿的生平和哲学思想》，第xv页。，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

③《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第103页。

④参见北京大学哲学系《伊本·西拿的生平和哲学思想》，第xviii页。，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

体由于包含着这个形体的其他形体和其他事物的运动而发生的运动。”（2）强迫的运动，就是“形体并非由于某种潜在性、而是由于外因而由一个地点运动到另一个地点，例如我们拖曳、焚烧、投掷某件东西时的情形”。（3）自然的运动，就是“形体的本性中的运动”①。伊本·西拿对自然的运动尤为关注，对天体运动和地球上各种自然现象进行了唯物主义的说明。比如，他依据自己特有的观察和经验，对山岭的形成作了这样的说明：山岭的形成首先是由于岩石的形成，岩石在本质上是由土构成的。很多泥土在变干之后，首先变成介于土和石之间的东西，这就是松软的石头，然后再变成坚硬的石头。能形成石头的泥土首先必须是粘的，如果不是粘的，那就会在变成石头之前变成粉末，就不会变成石头了。他用自己的观察来证明：“我在童年看到过很多地方有一种粘土，人们用来洗头，这些地方就在吉湖岸边。后来，我看到这些粘土变成松软的石头，变成石头的时间大约经历了23年。”②而转变的快慢则由于不同的能量。能量大，转化的时间就短，象在阿拉伯国家，由于炎热，转变的时间就短。他说：“我看到过一张烙饼，不薄不厚，已经变成化石，但其颜色尚存，其中有一面，上边有光线形成的条纹。这是我在呼罗珊附近一个叫查吉尔姆地方的小山上拾到的，我把它带回家，保存了一段时间。类似的东西尽管很少，有些发生得稀奇古怪，但其形成的原因则是自然的，是自然现象。”③他对地震的解释同样也是从自然界内部去找原因。他认为，地震的发生是由

①《知识论》，转引自北京大学哲学系《伊本·西那的生平和哲学思想》，第xiii页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

②转引自穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第120页。

③同上，第121页。

地球表面的一部分和地下的部分发生的运动而造成的。首先是地下的自动，是由流动的蒸汽或强力的火的自身运动，然后又推动地面运动，从而产生了地震。他对自然现象的解释虽然离现代自然科学还有一定的距离，但他在近一千年以前能有这样精湛的见解，却是难能可贵的。

伊本·西拿还探讨了与运动相联系的时间和空间。他认为时间、空间和运动是物质所固有的，是与物质、运动不可分的。他肯定时间与运动的绝对联系，指出"时间只有和运动一起才可以设想，什么时候不能感觉到运动，什么时候就不能感觉到时间，就象长期在山洞里住的人发生的故事那样。"①他明确地肯定，形体中"发生的运动就是运动的时间，运动也不是由一些不可分的部分组成的，——时间无非就是运动。"②因此，既然运动是连续不断的，那么时间也是连续不断的④。

对空间的看法也是如此。伊本·西拿反对存在虚空的说法，他说，无质料的连续空间……作为距离的虚空，乃是不存在的。因为如果虚空存在，那么就会在虚空中有距离，就会有方向，各个方向就会象实体那样是可分的③。因此，他象亚里士多德一样，认为虚空是一种非物质的东西。

第六节　伊本·西拿的认识论

伊本·西拿的认识论思想是十分丰富的，在中世纪认识论史

---

①《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第116页。

②《指要与诠明之书》，转引自《伊本·西那的心理学思想》，第xvii页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

③参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第54页。

④同①，第119～123页。

上占有很重要的地位。他坚持世界可知论的观点，对感觉、知觉和理性等问题提出了自己的合乎唯物主义的看法，发展了双重真理论的思想，对阿拉伯思想界和西欧思想界都产生了深远的影响。

一、世界是可知的

伊本·西拿坚持世界可知的观点，反对不可知论。世界之所以可知，是因为：首先，人有认识能力。伊本·西拿认为，人类不仅有触觉、味觉、嗅觉、听觉和视觉，在人类的灵魂中除了动物所具有的营养机能、生长机能、生育机能、想象机能外，最重要的还是人有理性灵魂。理性灵魂具有各种机能，有成型机能（想象机能）、直觉机能、认识机能、思辨理智机能、实践理智机能等等。成型机能是"感性事物的形式确立于其中的最后一种机能"。[①]直觉机能是人的智慧的集中表现，是灵感。认识机能是人的"本性之中有一种能力把某些感性事物与另一些组合起来，把其中的某些与另一些区别开来，而并不根据我们在这些外界的感性事物中所发现的那些形式，也不以对于一件属于感性事物的东西的存在或不存在的同意为媒介"。[②]思辨理智机能是判别真伪、必然、不可能和可能的，实践理智机能是判别特殊事物中的好坏、美丑和尚可的[③]。人类通过这些机能，就可以"从已认识到是真实的东西出发，通过同意和理解，达到对于未知的东西的认识。"[④]其次，世界是可以被认识的。伊本·西拿认为世界就是存在，存在是可以认识的，对存在的正确认识就是真理。他说："你要了解'真理'，这就是那种绝对地在它的各种具体显现中的存在，也就是那种在它的常住不变中的存在。真理是指那种与外界现象相符合的言语或行为，这是当这种言语或行为与这

①②《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第171、168页。
③④同上，第240、209页。

个外界一致的时候。例如，我们说这句话是正确的，这个意见是正确的。至于必然的存在，是凭自身的本质而真实的。至于可能的存在，要通过另一种东西才真实，而其自身则是虚假的。”①这里，伊本·西拿把真理看成是客观外部世界的正确反映，是主体与客体相合的结果。

在此基础上，伊本·西拿坚持双重真理论。他认为宗教是神学的研究对象，而物质世界是哲学研究的对象。能够启示真理的宗教和以理性与经验的成就为基础的哲学，是可以各自独立存在的，二者并行不悖，互不干扰。宗教认识的是真主的本质，而哲学认识的则是物质世界的本质。但他更强调哲学的真理，最终认为哲学是有助于发现真理和获得幸福的，归根到底是高于宗教的②。

二、关于感觉和知觉

伊本·西拿认为，人的最初认识来源于实践，是通过感官接受的。感性认识是一切精神活动的基础，是先于经验的。

伊本·西拿肯定感官和外界感性事物接触的结果，是外界事物刺激感官而形成的。他说："感觉是一种遭受，这是由于它凭着各种官能从感性事物接受形式，同时它是一种配合着现实的被知觉者的改变。"③感觉离不开外界事物，而外界事物是由质料和形式复合而成的。形式是规定事物之为事物、人之为人的东西，是事物的本质。感官通过与事物接触，就"从质料中把握到形式"④。因此，感官不能离开质料，不能以一种完全的抽象作用

①《治疗论》，转引自《伊本·西那的生平和哲学思想》，第xx～xix页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版，

②参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第85页，

③④《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第67—69页，

从质料中抽出形式，而仍然需要质料的存在使这种形式存在①。感官对形式的把握，并不能把事物的本质特性揭示出来，而只能揭示其个别特性。

伊本·西拿从物理学和解剖生理学的观点出发，来考察人的感觉过程，肯定外物以一定的方式刺激感觉器官，留下影像，然后通过神经，传送到大脑中一定的地方，就是感觉机能所在的地方，从而发生对于这件事物的感觉。他具体分析了各种感觉的发生过程。如对视觉，他从分析光线、发光体、透明体出发，说明光是一种客观存在，颜色和形状也是客观存在，通过光的反射作用而为视觉器官所接受。他还描述了眼球的构造，说明了光从瞳孔进入眼球，通过水晶体，集中在视网膜上，再经过视神经，达到大脑中视觉机能的所在，从而发生视觉。这种描述基本上接近于今天的生理学。他还对有些人把一件东西看成两件的现象进行了解释，认为是两只眼睛的视神经不协调的结果②。这是合理的。

伊本·西拿还认为人的视、听、嗅、味、触、五种感官，彼此之间没有联系，都是独立的。因此，它们需要把自己得到的外界信息，传递给一个总指挥，他把这个总指挥称之为共感官。

从唯物主义的感觉论出发，伊本·西拿相信经验和观察的必要性，给予清楚的感性观察以重要地位，认为它胜过任何充足的论据。他尽力走的是科学家的严谨道路，依据的是观察和经验。他在科学研究的自始至终，都非常注重于精细的观察，根据自己特有的观察和经验，对现象领域的所有方面，都进行了极为努力的说明③。

---

①《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第50页。

②参见同上，第153～156页。

③参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版，第116～117页。

但由于感觉并不能完全地把握事物的本质，它对事物的认识是有限的，因而必须上升到高一级的认识，上升到知觉的阶段。

在伊本·西拿关于知觉的学说中，有同样明显的唯物主义倾向。他在《指要与诠明之书》中把知觉定义为外界真理在知觉体中的呈现，在《治疗论》中，把知觉定义为人的灵魂中反映事物形状的过程。他认为“知觉是比感觉更一般的”，“因为知觉并不是我们所看到的一种颜色，也不是一种我们所听到的声音；它之知觉到它们，只是凭着理智的作用和评价的作用。”①

知觉之所以比感觉更一般，是因为感觉只接受从质料中抽出的形式，对形式还不能完全地把握，而知觉则能把握和掌握这个抽出的形式。伊本·西拿说：“似乎所有的知觉都只不过是在某种方式下对所知觉到的对象的形式的掌握。如果知觉是对于一件物质事物的知觉，它就是对于这件事物的那个以某种方式抽去质料的形式的掌握，因为抽象作用是各式各样的，其程度也是各不相同的。”②这就肯定了知觉是在理智的参与之下，对事物外部特征的综合把握。

伊本·西拿特别重视内感官的作用。他把内感官称为介于感官与理性之间的表象力，它与五种外感官相对待。内感官与外感官的区别，在于内感官可以形成观念的知觉，而外感官则只能在内感官的参与下形成形式的知觉。他说：“形式的知觉与观念的知觉之间的不同，就在于形式是内感官与外感官一同掌握的东西；然而是外感官首先知觉，然后把它传达到内感官去。例如，羊知觉到狼的形式，我是说狼的形状、容貌和颜色。诚然，这是羊的内感官知觉到的。但首先知觉的，却是羊的外感官。”③他承认观念不直接依赖外物而产生，而是在外感官首先知觉的感性

①②《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第68、58～59页。

③《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第192页。

印象的基础上，通过评价机能"知觉那些出现在特殊感性事物中的非感性的观念"①，从而使认识更进一步。但在伊本·西拿看来，知觉只是联系感觉和理性的桥梁，还不是一种完全的认识能力，因此还需要上升到更高一级的理性认识上去。

三、关于理性认识

伊本·西拿关于感觉和知觉的思想，有明显的唯物主义因素。但到了理性的概念、判断面前，伊本·西拿则有了唯心主义的倾向。他的理性认识的思想，集中在有关理性灵魂的论述中。要弄清理性灵魂，首先要弄清他的灵魂学说。

伊本·西拿将灵魂分为三种：植物灵魂、动物灵魂和人类灵魂。

植物灵魂是自然机体从产生、生长和营养方面的第一个完备，有三种机能：营养机能、生长机能、生育机能。

动物灵魂是自然机体从知觉特殊事物和依靠意志而运动方面的第一个完备，有两种机能：运动机能和知觉机能。运动机能有两个方面，或者运动是因为它是动机，或者运动是因为它是行为者。由于动机而引起的运动机能是意欲和欲望机能，有两个分支，一个叫情欲机能，它是借以接近想象出来的必需的或有益的事物的运动，而寻求快感的机能。另一个叫愤怒机能，它是借以排斥想象出来的有害的或腐败的事物的运动，而寻求战胜的机能。由于行为者而引起的运动机能是散布在神经和肌肉里面的一种机能，它能够收缩肌肉，把筋腱和韧带吸引到本原的方向上去，或者放松肌肉，或者把肌肉拉长，于是使筋腱和韧带与本原的方向相反。

知觉机能也分为两种，一种是从外部知觉的机能，另一种是

①《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第16页。

从内部知觉的机能。从外部知觉的机能就是视、听、嗅、味、触五种感官。从内部知觉的机能，有一些是感知感性事物的形式的，另一些则感知感性事物的观念。在这些知觉机能中间，有些是既能知觉又能行为的，有些是只感知而不行动的。有些是知觉最初的知觉，有些则是知觉其次的知觉①。最初的知觉是以某种方式对于形式的现实化，这种现实化已经直接由事物本身提出了要求。其次的知觉"则是联系着把一件事物带来的另一件事物而对于这件事物的形式的现实化"②。

伊本·西拿认为，在动物的内部知觉机能中有五种机能。（1）臆想机能，即共感官，它凭自身接受一切印在五种感官中的形式，这些形式是从五种感官来到共感官的。（2）想象或成型机能，它是保存那些共感官从五种感官接受的东西，在感性事物消失之后使它们继续留在共感官中的机能。（3）对于动物来说是想象机能，对于人类来说是思维机能。它是一种能把想象中的某一些东西和另一些东西组合起来，把一些东西和另一些东西分别开来的机能。（4）评价机能，它是知觉那些存在于特殊的感性事物中的非感性观念的机能，例如羊的躲开狼和爱怜羊羔的机能。（5）保存——回忆机能，它是一种保存评价机能从存在于特殊的感性事物中的非感性观念而知觉到的东西的机能，保存——回忆机能之于评价机能的关系，就象想象或成型机能之于共感官的关系一样③。

由于动物灵魂也有这些机能，所以动物也有感觉和知觉。但动物没有理性灵魂，唯有人才有理性灵魂，因此动物不能有理性认识，而人有理性认识。

---

①《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第160页。

②《论灵魂》，商务印书馆1963年版第4[illegible]页。

③参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第56页。

伊本·西拿认为，理性灵魂是唯有人类才特有的而其他动物没有的一种灵魂。理性灵魂有四种机能：认识机能、行动机能、理论（思辨）机能、实践机能。这些机能都有相对应的理智存在。

理论机能是一种能够印上从物质中抽象出来的形式的机能，这些形式是凭着自己的本质而抽象出来的，如果不是这样，那就要通过对它们的抽象，使它们中间不存在任何与物质有联系的东西①。理论机能有四种理智：（1）物质理智，它对于抽象的形式的关系，是一种绝对地潜在的关系，是人类每个个体都具有的。它之所以被称为物质理智，是因为它类似第一物质，本身没有任何形式，然而却是由形式确定的。（2）直观理智，它能够直觉第一性的可理解的东西，这就是一些前提，通过这些前提而发生直观的判断，而不用去求得，如我们相信全体大于部分，和同一事物相等的各事物也相等。（3）获得理智，它现实地考察和思维在它之中的可理解的形式，并且思维它正在思维这些形式，因为这时的形式是从外部获得的，所以称获得理智。（4）神圣理智，如果才干在某些人身上增长，直至在他与积极理智相联系时不需要费大的力气，也不需要教导和教育，就达到了理智的最高等级，即神圣理智。神圣理智"是直观理智中的一种，不过是最高的一种，不属于所有的人所共有"②。

人类的灵魂虽然只有一个，但却有各种机能，有各种理智，这些理智之间的关系是怎样的呢？

伊本·西拿认为，这些理智之间有一种领导被领导、服务被服务的关系。在理论理智中，神圣理智坐第一把交椅，其他理智都受它领导，为它服务，它是最高的目的。次于它的是获得理

①《拯救论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版，第165页。
②同上，第167页。

智，直观理智为它服务。最后是物质理智，它随时都为直观理智服务。

然后是实践理智为理论理智的各个等级服务，这种服务建立在这样的基础上，为了完善和净化理论理智，实践理智安排灵魂同肉体之间的关系，支持与肉体的联系。

然后是评价理智为实践理智服务，而评价理智又有两种机能为它服务，一种是在它之前的，即动物的全部机能；一种是在它之后的，是把评价理智达到的东西加以保存的机能，即记忆。

然后是想象机能有两种来源不同的机能为它服务。一种是意欲机能，以参与的方式为它服务，因为意欲机能激励活动。另一种是成型机能，通过接受组合和分离的形式为它服务。

然后是臆想机能为想象机能服务，五种感官为臆想机能服务。欲望和愤怒为意欲机能服务。散布在肌肉中的运动机能又为欲望和愤怒服务。到这里动物的各种机能就算完结。

然后是植物机能又为整个动物机能服务，为首的是生殖机能。生长机能为生育机能服务，然后是营养机能为其他机能服务。最后是四种自然力量为营养机能服务：消化力、维持力、吸引力、推斥力①。

通过对灵魂的各种机能的分析，伊本·西拿肯定人类的理性灵魂是“灵魂的最高智力”②，也是人的最高认识能力。在此基础上，他在理性认识和感性认识之间划下了一道鸿沟，认为理性认识属于理性灵魂，而感性认识则属于动物灵魂。动物灵魂的机能必须依靠形体的器官，然而无法给理性灵魂的认识机能找到一个器官。理性灵魂靠先天的手段获得的观念和判断，在世界上没有物质基础，没有任何形体可以作为依托，从而理性灵魂只能凭

①见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第57页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第127页。

自己对事物和观念进行认识。伊本·西拿说："灵魂的实体有两种活动。它有一种与形体有关的活动，这就是对形体的支配，它又有一种与它的本质和它的本原有关的活动，这就是凭借理智的知觉。而这两种活动是互相对立的，互相抗衡的，因为灵魂的实体为两种活动中的一种所占据时，就脱离另一种活动，就难以把两件东西结合起来。"①伊本·西拿认为，人的理智灵魂能够离开对事物的感觉而把握到事物的本质（形式），他说："它（理智机能）知觉到形式，显然是因为它以一种在各方面都脱去了质料的方式掌握到形式。"②因此，它对形式的掌握，就是对事物的真正本质的认识。如此，理性认识就成了在灵魂中独立进行的，与感性认识无关了。

伊本·西拿有关感觉、知觉和理性灵魂的思想，其合理之处在于，他承认感性认识和理性认识的区别，肯定理性认识是更高的认识。他说："当我们说'我感觉到外在的东西'时，意思似乎异于说'我在灵魂中感觉到'。因为当我们说'我感觉到外在的东西'时，意思是指它的形式被表象在我的感官中；而'我在灵魂中感觉到'，意思是指形式本身被表象在我的灵魂中。"③其不合理之处，在于他把理性认识看成是在灵魂中独立进行的，这样就使理性认识变成脱离感性认识的无源之水，无根之木了，使其认识论带上了神秘主义的色彩。

四、关于共相

共相就是普遍的形式，即一般。共相究竟在个体事物之先，还是在个体事物之后？究竟是共相实在，还是个体事物实在？对这一问题，伊本·西拿也提出了自己的带有唯物主义倾向的看法。

---

①②《论灵魂》，商务印书馆1933年版，第223、62页。
③《论灵魂》，商务印书馆1933年版，第63页。

伊本·西拿提出，共相有三种存在方式：（1）在物之先，存在于真主的理智中。共相在真主的理智中作为改造着的思想而存在。（2）在事物之中，作为事物的本质，因为普遍东西的内容就是个别事物的本质。（3）在事物之后，存在于人的理智之中，作为从个别事物之中抽象出来的普遍概念①。这里，伊本·西拿提出的共相的结构也采取了比较聪明的办法。他承认有共相在事物之先的存在方式，但这不是唯一的方式，还有另外两种方式。即使对第一种存在方式，伊本·西拿虽然承认真主的理智是先于物的，但他对真主的态度却只承认一个流溢说，并不承认有一个超越世界以外能够任意创造世界的真主，因此，所谓万物从真主流出，也只不过是万物存在的一种必然性而已。所以他说的共相在真主的理智中，事实上等于说共相在事物之中，因为事物是从真主流出的。而第二种存在方式，共相在事物之中作为事物本质的说法，也就是形式在形体中的说法。第三种存在方式，即承认共相在事物之后作为从事物中抽象出来的普遍概念，肯定了物质第一性、意识第二性的唯物主义原则，成为他认识论的核心，是其认识论中最有价值的部分，对欧洲经院哲学中的唯名论者们产生过积极的影响。

伊本·西拿把探讨概念和范畴的逻辑学看作思维推理的科学，有时别称为工具科学。逻辑学是一门关于方法的科学，人们依据这些方法从已在理智中存在的事物过渡到要认识的事物，肯定推测在思维科学中的作用②。他还力图从存在中引出思维的逻辑形式，看到这些形式的客观基础。但他更为注重丰富的内容，而不追求空洞的形式主义。他坚持逻辑的范畴和构造应当符合事

①参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第34页。

②参见马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第213页。

物和现实，反对诡辩。

他还吸收了格林、亚里士多德、斯多噶学派的一些逻辑思想，提出一些更有影响的逻辑学说。他认为，人通过内在的认识能力，可以获得意念。意念分为两种，即关于个别事物的第一悟性意念和关于普遍事物的第二悟性意念，包括“属”和“种”等。他提出逻辑的对象是第二悟性意念，逻辑科学是关于概念、判断、推理和证明的科学①。这些思想对西欧中世纪逻辑思想的发展曾产生过重大影响。

第七节 伊本·西拿的社会观和伦理观

以上我们基本上讨论了伊本·西拿有关理论哲学的主要内容，下面我们要探讨他的实践哲学。在他看来，实践哲学是与人类行为有关的，包括治国的科学——政治学，厚生的科学——经济学，修身的科学——伦理学。这里，我们只讨论其社会观和伦理观。

一、社会观

在社会观方面，伊本·西拿强调人的社会性，要求人们互相合作，共同生产，促进社会的进步。他说：“人需要的东西要比自然界的东西多得多，例如需要做好的食品，缝好的衣服。因为存在于自然界的东西，例如未经人工调制的食品，确乎是不适合于人的，以这些食品构成的生活资料是不美好的。存在于自然界的东西，例如可以拿来穿的东西，有时候也需要给它加上一种性

①参见《哲学大辞典·逻辑学卷》“伊本·西拿”条，上海辞书出版社1988年版。

态和一种性质，人才能够穿它。至于其它动物，它们的衣服却是天然地生在它们身上的……人首先需要农业，并且需要其他的各种技艺。唯独人不能单独凭自己实现他所需要的一切，只有凭着社会，才能办到这个人给那个人做饭，那个人给这个人织布，这个人给那个人把外地的东西运来，而那个人又拿出某种东西给外地来作为交换。”①

人既然是必须在社会中生活，那么要想使社会安定，要想管理好社会，就要有一定的制度和法规，为此，伊本·西拿提出了“契约说”。他说：“人在他的各种个人要求的独立性这个意义之下，并不是孤立的，因为他如果不与人类的其他代表们交往，就不能满足这些要求。在人与人之间所建立的交换和互相依靠的过程中，每一个人都使别人免除某一种忧虑，而如果每一个人都要亲自完成一切，那他的肩上就要负上极重的担子，几乎担当不起了。因为这个缘故，在人们之间必须要有一种契约，要有一些规定出来的正义规范，要有一种由立法者制定必须遵守的法律，以无条件的服从为特点，因为这种法律具有一些特殊的标志，证明它来自真主。同样必需的，是使行善的人和造孽的人都预见到一种来自全知全能之主的报应。因此必须承认一个最高的法官和立法者，记起他来，人们才注意到要约束自己的行为。”②

除了法律的作用之外，社会还应该注意教育。伊本·西拿提出，人的一生分为四个阶段。第一阶段是成长的阶段，从出生到30岁；第二阶段是活跃、精力充沛、健美的阶段，从30岁到40岁；第三阶段是逐渐消失的阶段，从40岁到60岁；第四阶段是灭亡的阶段，从60岁以后。他相当重视人的第一阶段，主张儿童的哺乳以母乳为最宜，最适合儿童身体的成长。他说：“应该尽可

①《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第205～206页。

②伊本·西拿《指要与诠明之书》，转引自《伊本·西拿的生平和哲学思想》，第XXVii页，载《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

能地用母乳喂养儿童，因为母乳是营养中的精华。”有病的母亲则不要哺育婴儿，可以另找乳母来哺乳。但因为从乳儿时期起，外界的因素对儿童的影响就是相当大的，所以为乳儿选择好的乳母是十分重要的。他认为乳母应有值得尊重的禀赋，性情不要急躁、易怒、忧郁、胆怯，因为这些气质都是有害于乳儿的。乳母的不好的禀赋会给乳儿以不良的影响①。婴儿断奶后就应开始进行认知性教育，使其从小就养成良好的习惯和美德。幼儿的可塑性很大，教育要宽严结合，诱导和强制结合。另外，由于人的天资是有区别的，所以应进行职业教育，使之能够弥补自己的不足和缺陷，成为自食其力的人。孩子结婚以后则要独立生活，和父母在一起生活，只会给双方带来不愉快②。

人有各种特性，但最主要的就是社会性。因此，作为个体的人应该注意自己在社会里的行为。伊本·西拿说：“在社会里面，真正属于人的是称为‘注意现实’的那种优点——注意应当做的全部行为，以及不宜做的全部行为。”③这就要求人们用伦理规范来要求自己，在此基础上，他提出了自己的伦理观。

二、伦理观

在伦理观方面，伊本·西拿强调人应注重个人的道德修养。他也强调“正人先正己”，“己不正，焉能正人”，尤其是当权的人，更应该注意个人的修养，因为人们对他们献媚奉迎，别人又不敢去揭露他们的错误和缺陷。这是他从自己的从政生活中得出来的经验之谈。

伊本·西拿分析了人的行为善恶的问题。他认为，人类居住

①《医典》，第1卷，开罗1877年阿拉伯文版，第151～152页。

②参见李振中《中世纪阿拉伯哲学家伊本·西拿》，《东方哲学研究》1987～1988年合刊。

③《论灵魂》，商务印书馆1963年版，第207页。

的现实世界不是最完美的。虽然我们生活的这个世界最接近完美和趋向完美，但永远达不到完美的终极——绝对完美。因此，在世界上既存在着善美，也存在着邪恶。社会要引导人们避免邪恶。能够使人们避免邪恶、弘扬善端的智慧叫做理性。为此，他编写了数篇象征体的故事，如《鸟论》、《苏莱曼和艾卜萨里的故事》、《哈义·本·叶格赞》等。在《鸟论》中，伊本·西拿把人类的灵魂譬如为一只小鸟，陷于自然界的牢笼之中，而且在自然界中变得驯服。后来，它从罗网中逃出去，利用机会终于得救。它在太空中不断擢升，从一个地方飞到另一个地方，最后达到天国上帝居住的城邦，灵魂最后获救。在《苏莱曼和艾卜萨里的故事》中，伊本·西拿描绘了人类的理性灵魂和各种欲望斗争的情景，最后把欲望也吸引到理智的世界。在《哈义·本·叶格赞》中，伊本·西拿杜撰了一个更为具体的故事。故事说，相传有弟兄二人，一个叫赛拉曼，一个叫艾卜萨里。赛拉曼的妻子，恋爱着小叔艾卜萨里。但是，落花有意，流水无情，小叔不予理睬。于是她千方百计地想把小叔诱到自己的怀中来。她乔装打扮，扮成自己的妹妹。当艾卜萨里刚要上钩，她刚要胜利的时候，空中忽发闪电，使艾卜萨里看到了面前的陷阱，从而把他从尘世的欲望世界擢升到理智的世界①”。伊本·西拿用这些象征体的故事，告诫人们要灭除欲望，使灵魂得到净化，用理智克制自己，从而做出符合社会利益的事情。

第八节　伊本·西拿的历史地位

罗素说过："阿拉伯哲学家一般说来是百科全书式的：他们

①参见杰米·耶萨里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第261～262页。

对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及举凡我们可以称为哲学的知识都感觉兴趣。”①伊本·西拿就是这样一位百科全书式的哲学家，在东方被称为哲学之王，在西方被称为医学之王，他又是世界四大名人之一。他的哲学思想上承法拉比，下启西欧中世纪唯名论哲学，在世界哲学史上占有非常重要的地位。

伊本·西拿培养了一批学生，其中著名的就有艾布·欧拜德·焦赞尼，艾布·宰依莱，白海明雅，马阿苏米，艾布·阿拔斯，艾弗多里·丁·伊拉尼，萨德尔丁·萨尔呼斯，尼萨布里，奈绥里丁·突斯，萨德鲁丁·设拉子等人。他们弘扬师说，使伊本·西拿的医学和哲学学说得到广泛的传播。

伊本·西拿在许多问题上都有独到之处。他的思想中有比亚里士多德更为明显的唯物主义倾向。他使用了各种方法去论证存在的客观性，肯定世界可知，提倡理性，在其思想中表现出自由、明快的色彩。正是由于这些，他的思想不仅在中世纪对欧洲有很大影响，而且还通过中世纪唯名论对欧洲文艺复兴产生过积极影响。欧洲文艺复兴期时出现的人道主义、泛神论、以及经验论、感觉论及其他各方面的自由思想，都或多或少地与伊本·西拿的名字联系在一起。

当然，伊本·西拿的思想中也有些神秘的和唯心主义的杂质，但这并不影响他在整个哲学史上的地位。恩格斯说：“在罗曼语诸民族那里，一种从阿拉伯人那里吸收过来并从新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想，愈来愈根深蒂固，为十八世纪的唯物主义作了准备。”②伊本·西拿的贡献在此，这是不容忽视的历史事实。

---

①《西方哲学史》上卷，商务印书馆1976年版，第517页。

②《马克思恩格斯选集》第3卷，第445页。

参考文献：

1.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

2.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版。

3.哈那·法胡里、赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版。

4.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

5.穆斯台法·阿布杜·拉齐格：《伊斯兰哲学史通论》，开罗著译委员会1944年阿拉伯文版。

6.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版。

7.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版；《伊本·西拿的自然哲学》，开罗知识出版社1983年阿拉伯文版。

8.伊本·西拿：《拯救论》、《治疗论》，开罗知识出版社1938年阿拉伯文版；《论灵魂》，商务印书馆1963年版。

9.奥·符·特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版。

10.敦尼克等：《哲学史》第1卷，上册，三联书店1961年版。

11.阿布杜·门伊姆·哈非尼：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版。

12.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，开罗埃及复兴书局1938年阿拉伯文版，中华书局1958年中文版。

13.《阿拉伯人文科学》第4卷，第15期，科威特大学，1984年夏季版。

14.西德基：《伊本·西拿的哲学思想》，商务印书馆《东方文化集刊》1989年第1辑。

第十章　安萨里的伊斯兰宗教哲学

安萨里的全名是艾布·哈米德·穆罕默德·安萨里（Abu Hāmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazāli）①。他是对伊斯兰教有特殊贡献的学者，是伊斯兰教最有创见的思想家。他在思想方面不遗余力地维护伊斯兰教，获得了"伊斯兰权威"（Hujjat al-islām）的尊号，以至于在伊斯兰世界流传着这样一句话：假使穆罕默德之后还可以有一位先知，安萨里就一定是那位先知了②。

第一节　安萨里的生平和著作

安萨里这个名字，从辞源学上来说发源于"纺毛者"。安萨里的父亲是一位纺毛工人，所以他被取名为安萨里。他于公元1058～1059年（伊历450年）生于呼罗珊（今属伊朗）的图斯城，这座城市在呼罗珊是仅次于内沙布尔的第二座大城。他于公元1111年12月19日（伊历501年）卒于故乡，终年52岁。

一、安萨里的生平

安萨里的家庭是一个宗教世家，因此，他从小就受到宗教的严格教育。父亲是一位苏非派人士，给他以苏非派的影响。但父

①安萨里，又译加扎利，格扎利。
②希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第512页。

亲很早就去世了。父亲临终前，把他委托给一位苏非派学者的朋友抚养，这与他最终成为苏非派学者不无关系。

安萨里学习很勤奋，嗜书如命。在家乡读教法学，为了深入研究，他到朱尔丈从学于艾比·奈斯尔·伊斯玛仪。有一次，他在从朱尔丈回家乡的路上，遇到一群强盗，抢走了他的所有东西。安萨里对东西毫不顾惜，但对被抢走的书籍，却万分痛惜。他苦苦哀求强盗把书还给他。强盗们看是些不值钱的书，就还给了他。从此他更勤奋地学习了，凡是读过的书，都要尽量背下来。这样，即使书被强盗抢走，也不用担心了[1]。

后来，安萨里在内沙布尔受业于教长艾布·穆耳里·朱维尼（Juwayni），学习伊斯兰教义、教律、逻辑学等课程。朱维尼是当时最有名望的伊斯兰神学家，有“两圣地教长”（麦加和麦地那）的美称。塞尔柱克王朝大臣尼采木·木勒克（Nịzōm al-Mulk）专门为朱维尼建造了一所尼采米亚大学，让其在这里教授生徒。安萨里就是他在这所大学里最得意的弟子。他接受了不少艾什耳里派的哲学观点。这段时间是安萨里一生最重要的时期，完成了一本伊斯兰教义学的著作。朱维尼看过后十分赞赏，风趣地说：“我还没有死，你却已把我埋葬了。”1085年，朱维尼逝世。1091年，他被塞尔柱克王朝首相尼采木·木勒克任命为巴格达伊斯兰最高学府尼采米亚大学的教授，致力于宗教哲学的研究，开始变成一个怀疑论者。他后来对自己的研究工作有一段自述：

> 我还不满二十岁的时候（现在我已经五十多岁了）就开始了研究工作……我不断地研究各种教义或信条。我碰着内学派（Bōṭiniyah），就想研究他的秘教的真谛；遇着外

①参见杰米耳·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第333～334页。

学派（Zāhiriyah），就想探讨他的直解主义的要旨；会见哲学家，就想学习他的哲学精髓；遇见辩证派教义学家（Mutakallim），就想探查他的辩证学和教义学的宗旨；遇着苏非家，就要刺探他的苏非主义的秘密；遇到苦行者，就要追索他的苦行的根源；遇到无神论的精偎格①，就要摸索他坚持无神论、伪装信神的原因。从青年初期开始，我就有了探索真理的热情，这是我的天性，是无法抑制的，是不能自主的②。

他在尼采米亚大学教学共计4年。之后，他得了一场大病，中断了教学。剧烈的思想斗争使他精疲力竭，理智主义使他失望。他精神萎靡，回到苏非主义。身体好转之后，他又周游各地。每到一地，总要在清真寺隐居，静心体验苏非派的学说和主张。这种生活长达12年之久，其中有两年是在叙利亚度过的。他整天蛰居在大马士革清真寺，登到尖塔上，把自己关在里边。此后，他到圣地麦加朝觐，完成了朝圣的功德。然后又去埃及，准备从埃及去摩洛哥参加一次会议。但正准备动身的时候，传来了会议主持者去世的消息，于是便放弃了去摩洛哥的念头，到各地去漫游。其中包括在亚历山大城的短暂居留③。之后，他又应塞尔柱克新任宰相费赫尔·木勒克之邀，再次出任尼采米亚大学教授。两年后回到家乡图斯，死于家乡。

二、安萨里的著作

安萨里一生写下了大量著作，据说有228部之多，涉及到教义、教律、逻辑、哲学、道德和教育等方面的内容。其中重要的有：

①精偎格，意为不信神的。

②《迷途者的救星》巴黎1842年版，第4～5页，转引自希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第512页。

1.《各派观点评注》
2.《辩证学中的信仰》
3.《分歧的根源》
4.《理论精华》
5.《原则和目的》
6.《哲学家的目的》
7.《逻辑艺术的科学标准》
8.《哲学家的矛盾》
9.《理智的标准》
10.《真理的权威》
11.《内学派的大不幸》
12.《理性认识和神学哲学精华》
13.《宗教科学的复兴》(又译《圣学复苏》)
14.《论公正》
15.《信仰的节制》
16.《迷途者的救星》
17.《学问的开端》
18.《致孩子们》

其中最重要的几部是:《宗教科学的复兴》、《哲学家的矛盾》、《哲学家的宗旨》、《信仰的节制》、《迷途者的救星》、《学问的开端》等。在这些著作中,安萨里使伊斯兰教正统派的理论登峰造极。他采用希腊哲学中的辩证方法,建立了一个实用的哲学体系,使哲学受到正统派教义学家的欢迎,使伊斯兰教在基本理论方面一直撑持到现在。

第二节　安萨里的宇宙观及对哲学家的反驳

阿拉伯哲学家们坚持世界无始说，认为世界和真主是同时存在的，世界在时间上并不后于真主，这正如因与果相协调，阳光与太阳相协调一样。也就是说，真主在世界之先并不是时间上在先，而只是在等级上在先，就象因先于果一样。因为，有始者从无始者发出不通过中间环节是根本不可想象的①。

安萨里反对世界无始说。为了驳斥这种观点，他追溯了哲学家们坚持世界无始说的四个证据，然后一一加以驳斥。

一、对第一个证据的反驳

第一个证据是：有始者从无始者发生是绝对不可能的。因为如果假设世界并没有从无始发生，而后又发生了，那么世界在没从无始发生时，首先就要归因于世界没侧重于有。这是因为世界的有是一种纯粹的可能性。如果世界发生了，那么它就会侧重于变更，或者不变更。如果没侧重于变更，那么世界作为一种纯粹的可能性，就会象以前一样，而如果侧重于变更，那就要问，为什么要侧重于变更？是谁使它发生变更的？为什么现在发生，而以前没有发生？这样事情就会没有终止，不能说真主起先对世界的发生是无能为力的，而后发生了变化，又能够使世界发生了。也不能说真主起先没有目的，而后变更了，才有了这种目的。也不能说真主起先不是意欲者，而后成为意欲者。凡此种种假设都要把变化强加到真主的本体上，这是不可能的，因为真主是永远不会变化的。因此，世界只能是无始的，因为世界的原因是无始的，世界在时间上是与原因并存的，只是在本体上和等级上后于

①《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社1955年阿拉伯文版，第48页。

真主。

安萨里对这一证据进行了驳斥，他说："世界已经依照无始的意志而发生，世界之'有'当在其有之时。如果世界之'有'不是开始于其发生之前，那么这只能解释为没有一个意欲者。但是世界在它发生的时候发生，不是因为意志有所变更，而是因为依照无始者的意志的目的，当在其存在的时候发生。"①

如果哲学家问无始的意志为何选择世界发生的那个时间让世界发生，而不选择别的时间呢？安萨里回答说，无始的意志是绝对的，而绝对是不需要条件的。真主的意志并不与人类的意志一样，它有绝对的自由选择在它看来世界应该发生的那个时间让它发生，因此真主对一切事物都是万能的，真主的绝对意志就是想怎么做就怎么做②。

二、对第二个证据的反驳

第二个证据是：哲学家说，真主在世界之先不是时间上在先，而是本体上在先，这就如同一在二之先，或人体的活动在其影子的活动之先一样。如果就本体来说，真主在世界之先，那么仅有真主而无世界是不可能的，而必然是真主和世界都是无始的。如果就时间来说，真主在世界之先，那么在世界实有之前有一段时间是虚无的。如此，在世界实有的时间之前，还含有一无穷的时间，这一时间是无始的。这是矛盾的，因为时间有始的说法是不可能的。既然时间应当是无始的，而时间又是表示运动的分量的，那么运动也就应当是无始的，随之，世界也就是无始的了。

安萨里对这一证据回答说，时间是有始的，是被造的。真主

①《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社1955年阿拉伯文版， 51页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第366页。

先于世界和时间而有，就是说，真主一开始是自己存在而无世界，然后有真主也有世界。也就是说，真主自己存在而无世界的时候，只有真主的本体，而无世界的本体，有真主也有世界的时候，真主的本体和世界的本体同时存在，而不需要假设一个第三者时间的存在。假设时间在世界的实有之先存在，只不过是一种幻想或空想，想象力不能设想起点之前没有事物。而理智则不能阻挡有这种认识。空间与时间一样，不能设想时间有起点，也不能设想空间有界限。如果说空间与外感官相联系，时间与内感官相联系，那么这种说法对于这个问题是没有变更的，因为这两种情况都不出我们所感的范围。空间的距离是随实体而定的，时间的距离是随运动而定的。那么我们就能证明，实体的各边是有限的，同时证明运动的两端也是有限的。时间和空间都是各物之间的关系，真主创造各物时，这种关系也被创造于其中。就是说，时间和空间是真主在我们的头脑中所创造的各概念之间的关系。因此，时间和空间都是有始的，被创造的①。

三、对第三个证据的反驳

第三个证据是，哲学家说，世界在其实有之前是可能的，因为不可能由不可能变为可能。这种可能是无始的，没有开端，因为我们如果假设可能有其开端，那么事物在其可能之先是不可能的，这就必然导致确证世界有一种非可能的状况，而真主对它是无能为力的。因此，可能是无始的，而负载这种可能的世界也是无始的。

安萨里驳斥说，如果世界自无始以来是可能发生的，那么世界在时间中的发生当然只能是想象的事。但不能由此得出结论，

①参见杰米耶·赛里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第367页；第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第151～153页。

说世界实际上是永远存在的，因为世界果真如此，那它就是必然的存在而非可能的存在。而这又是违背假设的[1]。

四、对第四个证据的反驳

第四个证据是，哲学家说，一切有始者在其发生之先都有物质存在于其中，因为有始者是不能没有物质的，而物质又不是有始的，有始者只是形式、偶性和性质。那么，一切有始者在其发生之前都是可能性的存在，既是可能性的存在就必需有所寄托的地方，这个地方就是物质。这一物质之上不可能又有别的物质，因为如果真是这样，事情就会没有终结。因此，物质不是有始的，而是无始的。

安萨里反驳说，可能性、不可能性，必然性，都是理性的事物，不需要有一位置或场所以便寄托，因为如果可能性需要一场所，那么不可能性也需要一场所，这是互相矛盾的。“凡理性假定其实有，而其假定又不是不可能的，我们就把它叫做可能的。”[2]安萨里指出，如果可能需要一种实有的可能性来称述，那么不可能也需要一种实有的不可能性来称述。但是不可能并没有具有不可能性的物质，那么可能也就不需要具有可能性的物质[3]。

安萨里指出，由于哲学家们坚持世界无始说，结果就使他们的有关真主是世界的创造者的说法和世界无始说相矛盾。因为既然世界是由真主必然地流出的，就不得称之为真主的创造。既承认世界是无始的，就不能确定世界有创造者。而承认世界有创造者，就不能坚持世界是无始的。如果同时坚持两者，就是自相

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第368页。

②《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社1355年阿拉伯文版，第57页。又参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第368页。

③参阅第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第152页。

矛盾的。

这样，安萨里就自以为驳倒了哲学家有关世界是无始的说法。他要证实世界的有始，认为真主以自己的意志和能力创造了世界。真主在创造各物时，也将表示各物之间关系的时间和空间创造于其中。他关于世界的基本主张是，世界是先无而后有的，世界的发生来自于真主的无始的意志。真主的无始的意志有两种能力，它可以创造世界，也可以毁灭世界。因此，自然界没有任何作为，自然界中所发生的一切，都要归于真主的无始的意志，而这种发生又是有始的。这样，安萨里在证实世界的有始时，却归因于真主的无始的意志，认为无始的意志是真主的无始的德性中的一种。如此，他自己也陷于一种无法摆脱的矛盾。正如第·博尔所质问的："安萨里要证实世界的有始，他未曾把世界的有始牺牲掉么？安萨里曾以意志为推理的根据，无论如何不肯放弃，他未曾把人类行为的意志牺牲掉么？他为证实那绝对的、无始的、创造的意志，而未曾牺牲了这两样么？这个世界——安萨里所谓阴影和形象的世界——为证实真主的意志而归于乌有。"①

第三节　安萨里的因果否定论

对自然界中存在的因果关系，安萨里基本上持否定态度。他虽然并不完全否认经验界原因和结果之间的特殊关系，但两者的结合却并不是建立在不变的自然法则的必然性的基础上，而是来自于真主的意欲和全能。

一、真主是第一因和唯一的原因

安萨里认为，真主是意欲者。"他怎么能不是意欲者呢？一

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第159页。

切行为都是自他发出的，也能够自他发出与这些行为相反的行为。”①真主是一切有始者的策划者、安排者，在天国和地上王国中，除靠他的命令之外，绝不会发生任何或少或多的变化。真主有权力和征服力，能创造和命令，天体环绕在他的周围，事物的变化离不开他的能力，而他的能力是无限的。

真主的意志是绝对的，没有限度的，没有条件的。通过真主的意志，有始者按照真主前定的无始知识在相连续的时间里开始发生。真主对一切事物是全知的，也是全能的，他是一切事物的第一因而且是唯一的原因。世界通过真主的意志而发生，也通过真主的意志而毁灭。真主的意志不象我们人类的意志要受各种因素的制约和限定，而是纯粹的，随意的，真主想怎么做就怎么做。

安萨里主张真主是万物的第一因和唯一的原因，这是对自然界中因果之间必然联系的一种否定。他认为，世界上只存在一种行为，那就是作为意欲者的真主的实有的行为，而自然界中的一切行为则是不真实的，因为理智不能把这种行为看做是两种事物之间时间上的纯粹关系②。

二、因果之间没有必然联系

安萨里说："习惯上所认为的原因和结果之间的联系，在我们看来不是必然的。两个事物之间（原因和结果）的联系，并不能用这个的那个、那个的这个来表示。肯定其中的一个事物，并不包含着肯定另一事物，否定其中的一个事物也并不包含着否定另一事物。因此，有其中的一方面，未必有其中的另一方面。无其中的一方面，也未必无其中的另一方面。如饮水与滋足，食与

①《宗教科学的复兴》第1卷，开罗阿拉伯文献复兴研究社阿拉伯文版，第95～96页。

②参阅杰米耶·赛里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第375页。

饱，遇火与燃烧，光亮和太阳，死亡和断头，痊愈和服药，泻肚子与吃泻药，诸如此类，以及其他关于医学、天文学、工艺学中互相联系的所有现象，都是这样的。因果之间的联系，仅能来自于真主的前定之中，是真主预定要顺序地创造它们。它们的构成在其自身是没有必然性的，用不着去做区别。虽不食，真主也能创造饱；虽不断头，真主也能创造死亡；虽断头，真主也能创造永生。诸如此类，以至于一切相互联系的方面。”①如果用一个例子，棉花遇火燃烧请安萨里解释，安萨里会说：棉花燃烧的行为者不是火，而是真主。火是非生物，决无作为②。安萨里声称：“哲学家们并无证据，不过是看到遇火时发生的燃烧现象而已。这种燃烧现象只能证明是在火上发生的，而不能证明是通过火发生的，因为除真主之外，别无原因。”③

安萨里指出，人们看到互相联系的两种现象发生，便把第一种现象叫做原因，把第二种现象叫做结果。但他认为，仅只是习惯上看到这种互相联系的现象，不允许说第一种现象是第二种现象的原因，也不能从观察到的这两种互相联系的现象中得出结论，说这种联系是必然的和永恒的。这也就是说，安萨里完全否定了自然现象中的因果律。

在近代哲学家中，只有英国的休谟在这一问题上效法了安萨里。休谟否认因果之间有必然的联系，宣称人们看到的只是两种连续的现象，在它们的联续中没有证据能证明存在着因果性，没有理由说第一种现象应该是第二种现象的原因，而第二种现象是第一种现象的结果。如果我们看到第二种现象的发生是紧随在第一种现象的发生之后，这只能归因于习惯。是习惯暗示出这种结论，并且允许这种说法成立：只要第二种现象和第一种现象在过

①③《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社1953年阿拉伯文版，第195、196页。

②杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第376页。

去的经验中保持着联系，那么，在未来的经验中也必然保持这种联系。因此，因果性的思想是纯粹主观的，它来自于想象的错觉，只是在理性判断中才有存在的余地[①]。休谟说："人之知甲如是，乙亦当如是者，特由于习惯而生联想，非真能知因果的必然性。"[②]休谟的思想先驱是安萨里。

三、一切现象都是真主创造的

在安萨里看来，火不是燃烧的原因，药物不是痊愈的原因，因为真正的行为者是真主，是真主创造了这些现象，并使其中的一部分有秩序地随在另一部分之后。这些现象本身的组成并没有什么必然性，人们对它们是极为无知的。他认为，真主的行为是连续的，只要真主愿意，就可以使一种现象和另一种现象相联系，使一种运动和另一种运动相联系。如果真主愿意，又随时可以中断这种联系。这种观点很接近笛卡尔所主张的"上帝在一切时间内都在创造世界"[③]。

安萨里将真主的行为作为自己立论的基础，他对因果律作为必然性原则的否定就毫不奇怪了。因为在他那里，真主既是万事万物的第一因，也是万事万物的最终原因。自然界和真主的意志是紧密地联系在一起的，而不是通过自然界自己而行动的。从自然界与其创造者（真主）之间的联系方面，自然界是被使用者。自然界中一切行为的真正原因，都要归于真主的意志和世界之间的联系。至于自然界中一部分与另一部分之间的因果联系，则并不是通过它们自身而有价值的，除非依靠真主的意志，否则它们是没有任何意义的。

①参阅杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第378页。

②转引自第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第154页。

③同①，第378页。

可见，安萨里只是在捍卫伊斯兰教的宗教教条时，才对自然界的因果原则不发生怀疑。他坚决地捍卫了真主是万事万物的第一因的伊斯兰教观点，否定了自然界自己能作为的无神论观点。因为在他看来，如果说自然界能够按照永恒的原则和秩序自己作为，那就和真主对万事万物是全能的说法相抵悟。一切有始者都是真主的作为，都是真主的创造，都是真主的发明。同时，他还认为，如果说因果之间有必然性，那也和伊斯兰教关于存在奇迹的说法相抵悟。安萨里把奇迹归于真主意志的影响，他说："同样，死者的复活，棍棒变成蛇，都可以通过这种途径成为可能，因为物质是万物的接受者。因此，土可以变成植物，植物在动物食用之后可以变成血液，血液可以变成精液，精液在子宫中种植，就会产生动物。"①他认为血液变精液，水变蒸气，是物质脱离一个消灭了的形式，而接受一个新生的形式，所以物质是共同的，而形式是变化的。②

总之，安萨里所承认的唯一原因是真主的自由意志。真主是全知者，全能者，意欲者，想做什么就做什么，根据所想进行裁决，随心所欲地创造各类事物，因此独一无二的真主就是绝对的原因。那么自然界中的原因和结果就不存在必然的联系，宇宙中的每一事件都和意欲者真主的作为相联系。这样，他就将因果律从自然界转移到神界，最终论证了真主的至高无上性，和其真主是世界的造物主的观点统一起来了。

第四节　从怀疑论到神秘主义的认识论

埃及当代哲学家、哲学史家阿布杜·拉赫曼·贝达维博士在

①《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社1955年阿拉伯文版，第68页。

②参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第154页。

总结安萨里的哲学思想时指出，安萨里的思想发展经历了三个阶段：参加实践和进行政治活动阶段；怀疑和批判阶段；神秘主义阶段①。在认识论领域，安萨里的主要思想是由怀疑论走向神秘主义，神秘主义的灵性感受成为他认识论的最基本的特征。

一、怀疑论

安萨里从34岁起开始研究哲学，经过几个月的时间，他的思想陷入了极大的怀疑之中。其主要表现就是对自己所接触过的各种知识产生了怀疑。他认为，所有的知识都是不确信的，不可靠的。既然一切知识都是不可靠的，那么就没有一种确信的知识②。确信的标准是可靠，可靠的意义是可信，可信的标准则是揭示出一切学问，使之不存在任何一点可疑之处③。从这种辩证学出发，他检查了自己所接触的各种知识，发现所有的知识都不具有这种可靠性。因为在他看来，知识不外乎两类，一类是通过感官得到的，一类是通过理性得到的。两种知识都是不可靠的。

首先，通过感官得到的知识是不可靠的，因为眼有错觉，会将运动的物体看做是静止的，还会把星体看得很小，但用几何公理去证明，星体却比地球大很多。理性的知识同样也是不可靠的，因为在理性的知识之外，还有其他的判断者。当这种判断者出现时，就会否认理性，就象理性出现时否认感官一样。既然理性的不真实已经显现，那又怎么会去相信理性？他认为，理智会欺骗感官，感官也会欺骗理智，正象一出悲剧，一会是理性战胜感官，一会是感官战胜理性④。他说："我曾经相信感官，可理智

①《安萨里的精神追求》，联合国教科文组织《信使》杂志1987年1月号。

②《迷途者的救星》，巴黎1842年版，第64页。

③参见杰米耶·赏里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第394页。

④同③，第395页；第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第146页。

的判断者来到之后，发现我错了，如果不是理智的判断者，我可能还在继续相信感官。在理智的认识之外，或许有另外的判断者。如果这种判断者出现，就会揭穿理智是错的，就象理智的判断者出现时揭穿感官是错的一样。”[1]安萨里所指的另一个判断者，就是梦境中灵魂所突然发生的一种状况，证据就是我们对梦境中出现的事物深信不疑，幻想出许多深信的状况，醒来之后，才知道梦境中的都是无稽的。“我们在觉醒时借感官和理智而信以为真者，就不可能再有一种状况，它与觉醒的关系，又与觉醒与梦境的关系一样，而我们的觉醒和这种状况相比又成为梦境吗？”[2]由此，安萨里越发对自己接触过的知识产生了极大的怀疑，这种怀疑促使他对自己的信仰进行了彻底的反思。他认为，这种怀疑是大有好处的，因为“人无怀疑则不会去思考，不思考则方向不明，方向不明则永远象个瞎子，茫茫然而误入歧途。”[3]

从怀疑论出发，安萨里除对自己的思想进行反思之外，还对自古以来存在的各种宗教派别和哲学派别的学说进行了系统的检查和批评。他将哲学家分为三派：

第一派是无神论者。他们是最早的一批哲学家，是一群世界无始论者，否认造物主是策划者、全知者、全能者，声称世界是自然而然地存在的，不用通过造物主。

第二派是自然哲学家。他们对自然界进行了极多的研究，目睹造化之工的玄妙，不得不承认有一大能的、睿智的造物主的存在。但他们的研究多侧重于自然，以及对气质的平衡和气质的影响，认为人类的理性能力是从属于气质的，气质消失，理性能力也消失。他们还认为灵魂在肉体死亡后也会灭亡，不会回归，而

①②《迷途者的救星》，巴黎1842版，第63、67页。

③《论公正》，开罗1926年阿拉伯文版，第216页，转引自阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第83页。

且否认末日，否认地狱、火狱，否认清算日，否认后世。因此，他们归根到底也是无神论者，因为信仰的根本是信真主和末日。

第三派是神学家，或叫形而上学家。他们最为晚出，苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都属于这一派。其中亚里士多德整理了逻辑学，将科学进行了分类，使思想臻于成熟。他们反驳无神论者和自然哲学家，但他们的许多学说和观点都是违背伊斯兰教义的，如阿拉伯世界的法拉比和伊本·西拿等。

安萨里认为，这三派哲学家的出现有先后，思想学说也有所区别，但基本上大同小异。他们都认为世界是永恒的；认为真主不知人的具体行为；不承认死而复生和生命是永恒的。安萨里指出："这三点与伊斯兰教格格不入。凡相信这些说法者即等于认为先知都是一些说谎者，认为他们用格言所清楚说明的一切只不过是为了达到功利主义的目的。但是，这显然是异端邪说（库夫尔）"①。他认为，这些哲学家所运用的虽然是他们自己的方法，但"他们通过推测和假设来进行判断，而不是通过验证和确信性来进行判断"②。因此，安萨里从三个方面来反驳他们，反驳世界永恒性原则，并用世界是真主从无中创造出来的观点与之对抗；确认真主的天意和指导不仅普及到一般现象，而且普及到局部现象；反驳否认个体不死、肉体复活、末日审判、肉体在天堂享乐和在地狱受苦的观点。

二、神秘主义思想

通过一系列的检查和批判，安萨里最终在苏非派的神秘主义中找到了否定哲学家和传统神学的钥匙，在其晚年确立了神秘主

①《哲学家的矛盾》，转引自阿布杜·拉赫曼·贝达维《安萨里的精神追求》，联合国科教文组织《信使》杂志1987年1月号。

②转引自阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第2卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第83页。

义作为自己的主导思想。

实际上，神秘主义并不是苏非派的独创，而是伊斯兰教中一以贯之的东西。伊斯兰教神学家们所提出的认识论，把人所能获得的知识分为四种形式，并分别用四种液体来象征这四种知识。第一种知识是通过人体的五官感受以及大脑的推理能力所获得的对外界的感官知觉，以清澈而又易于吸收的液体水来表示。第二种知识是通过大脑的想象力而获得的直觉知识，以营养较丰富的饮料乳汁来表示。第三种知识是先知和神秘主义者超感官的灵性感受以及对他们的教诲的客观研究，以营养更丰富、更美味可口的液体蜂蜜来表示。第四种知识是对超感官的形体的直接的灵性感受。这种感受不是通过发展人的内在精神感觉能力所形成的体力与智力这一中间媒介获得的，而是来自于默示、神灵的启示或神秘的梦示。这种知识以酒来表示，酒并不是指酒类饮料，而是指能进人内心深处的天启知识①。安萨里继承了伊斯兰教的这些思想，着重发展了苏非派的神秘主义，形成了自己更为系统的神秘主义思想。安萨里的神秘主义，主要包括以下三方面的内容。

1.灵性感受。

为了阐述灵性感受的思想，安萨里首先提出了“心”这一概念。心指人类的本质而言，也就是能思维的灵魂，或者人类的理智②，它是人类意识最深层次的神秘直观的中心。安萨里认为，心获得知识，要通过两种方法，一种是推理和学习的方法，另一种是启示和灵性感受的方法。人们如果采用第一种方法，那就需要智谋、勤奋学习、思考和观察研究。如果采用第二种方法，那就要沉醉于内部静观。在这种内部静观之上，有一个等级的知

①参见拉赫玛杜拉《伊斯兰教中的神秘主义》，联合国教科文组织《信使》杂志1981年10、11期合刊。

②参见杰米勒·萨里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版第418页。

识，人们通过它知道如何得到这种灵性感受，以及从哪里得到这种灵性感受。这种知识称之为启示的知识，是先知们所具备的。灵性感受得到的知识是圣徒们所具备的，至于用思考、观察研究和推理的方法得到的知识，则为学者和科学家所具备。

为何会有这两种知识呢？安萨里在《宗教科学的复兴》一书中用譬喻回答这一问题。他说，心就象在地上挖的水池，人们或者把水从高地的河流中引向水池，或者深挖水池的底部，把土扔出去，使水池底部接近清澈而又静止的水，水就会从水池底部喷涌而出。安萨里说："心就如同水池，知识如同水，五感官如同河流。通过五感官的河流，和思考、观察，可以将知识引入心中，使心中充满知识。也可以独居幽处、隔绝尘世和闭目塞听去堵塞这些河流，通过净化深入到心的深处，揭去心上的各层屏障，使知识的源泉在心内涌发出来。"①

灵魂获得知识的这两种方法，前者是用感觉的方法、思考和观察的方法，是一种外部经验的方法；后者是用清心的方法，揭去心上的屏障，是一种内部体验的方法。两种方法达到同一种结果。因为外部世界的图象保存在灵魂之中，或者是灵魂外向，通过感官达到对它的认识，或者是灵魂向自身，知觉保存在心中的世界图象，从而迸发出认识。从心中迸发出的知识是更为纯洁和永恒的，而且更为丰富多彩②。

因此，安萨里最终提倡的是通过灵性感受得到的知识。他认为，应该超出所有的理性知识进入另一个领域，人类需要运用另一官能即灵魂的灵性感受直接深入到神秘存在的核心部分，把人神的体验作为了解宗教玄义和人生意义的直接途径。他认为真主

①《宗教科学的复兴》，第3卷，开罗阿拉伯文献复兴研究社阿拉伯文版，第19页。

②参见杰米耶·萨里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第382页。

赋予信仰者心灵的直觉知识，才是认识终极实体的唯一可靠手段[①]。“在他看来，神秘主义的灵性感受赋予当时各种思想流派当中最真实的直觉以全面的意义，从而突破把他们束缚于其中的种种界限。”[②]这种灵性感受，“必须摈弃感性经验，必须‘以戒刀斩断色欲’，并把自己的全部精力用于对真主的直接静观上。只有神秘的直觉，只有受到真主启发的灵魂才能进入完善的认识。在入神状态下，人的灵性才能同真主融合”[③]。因为在安萨里看来，灵魂要想得到在灵性感受基础上的知识，并非易事，而是需要一番弃世隐修、清心去欲、摆脱诱惑的过程。只有这样，才能消除心上的尘垢，使心变成一面透亮的镜子，通过启示和灵性感受将形象直接地印在心上面[④]。为此，安萨里特别强调要使灵魂得到净化，使之从恶德中摆脱出来。这就需要一番禁欲隐修的苦修过程。

2.禁欲隐修。

为使灵魂得到净化，安萨里劝戒人们脱离尘世，放弃生活乐趣，去进行离群索居的苦修。

在神秘主义者们看来，禁欲苦修的含义，就是灵魂要弃绝红尘中的一切喜悦，不以有物而喜，不以失物而忧，只按照真主的规定来取用。安萨里也认为，禁欲苦修就是弃绝对外物的欲望，谁能看破红尘，就能做一名隐修者。这种隐修要制止灵魂的任何欲望，使心灵切断和红尘的联系，摆脱诱惑，一心向着永生和后

①参见赛义德·菲亚兹·马茂德《伊斯兰教简史》，中国社会科学出版社1981年版，第168页。

②马赫塔尔·姆诺：《安萨里从哲学到神秘主义的灵性感受》，联合国科教文组织《信使》杂志1987年1月号。

③奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第52页。

④参见杰米耶·宋里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第384页。

世①。

安萨里把禁欲苦修的过程分为三个阶段。第一阶段是隐修者放弃世俗的快乐，但对红尘有所欲，心灵向往红尘，灵魂还关注红尘，但他能够与红尘斗争，能够制止红尘的诱惑。第二阶段是由对红尘的蔑视和鄙视而自愿地放弃红尘，谨防此外再有所企求。第三阶段是最高阶段，就是自觉自愿地禁欲，在禁欲中进行禁欲，因此他看不到自己的禁欲，也看不到弃绝过任何外物，因为整个尘世在他看来都是“无”的②。这三阶段的苦修是逐次递进的，只有达到第三阶段，才算是真正完成了修练过程。这一过程很有些类似于中国战国哲学家庄周所提出的“坐忘”，已经达到了“堕肢体，毁聪明，离形去知，同于大通”（《庄子·大宗师》）的境地，“既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也”（郭象《庄子注》）。

禁欲所包括的主要是禁绝在衣、食、住、行、女色、名利地位等方面的欲望。禁欲的目的就是实现对性情的陶冶，通过禁欲苦修，使灵魂得到拯救。最后能够达到除真主之外，别无所想；除见真主之外，别无所见；除爱真主之外，别无所爱；一心向主的崇高境界。达到这样的境界，也就成为认主者，完成了道德的修养。

3.热爱真主。

既然禁欲苦修的目的是为热爱真主，爱也就成为安萨里神秘主义思想的又一组成部分。

安萨里把爱分成三种。第一种爱可以叫做“自爱”。他认

①《宗教科学的复兴》第4卷，开罗阿拉伯文献研究社阿拉伯文版，第211～220页。

②参见杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第385页。

为，所有生物都把自身看作第一个可爱者。对自身的爱就是在其自然本性中对永存的追求，以及对消灭的躲避和防卫。人类也一样，喜爱生存，厌恶死亡。第二种爱可以叫做“真爱”，是对美好的东西的爱。美能唤起对美有感知能力的人的愉快，而能使人愉快的总要被人所爱。美或者是一种外在的形象，如好的容貌、好的颜色、好的身段等；或者是一种内在的形象，如知识、理智、同情、勇敢、慷慨、丈夫气概，等等健全的智力和完美的道德素质。第三种爱是“神秘的爱”，这种爱只在人类对真主的关系上才能成立。这种爱只是为了真主和与真主合一，而不是为了享受被爱者的启迪和教导，也不是企图通过被爱者而获得什么①。当人的“灵魂感觉与真主联合的时候，已达其最大的幸福；于是，万物变成一体，而以爱作为联系。真实的、完全的崇主，超乎畏惧刑罚和希望报酬，而达于更高的境地。灵魂在此境地中，热爱造物主，他的爱是精神的”②。通过这种爱，灵魂得到净化，而使人成为完全的善人。

安萨里神秘主义的思想使当时陷于危机的伊斯兰教获得了生机，使伊斯兰教呈现出新的姿态。他使知识直接为信仰服务，使伊斯兰教更为深入人心。因此他被认为是穆罕默德之后对伊斯兰教贡献最大的一位先知。

第五节　安萨里的伦理道德思想

如果说，安萨里的宇宙观、因果论、神秘主义认识论多是为伊斯兰教服务的，其中较多保守性、消极性的话，那么他的伦理

---

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，第388～390页；赫伯特·戈特沙尔克《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社1987年版，第233～234页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第163页。

道德思想则较多合理因素。

安萨里认为，品德是人的灵魂潜在意识的表现。美德和恶德的区别在于知识，掌握了知识才能得到真正的幸福。人的美德应该是理智、勇敢、纯洁、公正，万事适中为止，任何走向两极都不是美德。他还认为，品德是后天养成的，指出，孩子的心灵很纯洁，天真无邪，象白纸一样，可以画上任何图画，引导他到哪里，他就到哪里。如果他受到良好的教育，他就是幸福的，他的父母和教师都作出了贡献。如果他受到恶劣的教育，或者象牲畜一样被放任自流，毫无照顾，他必然会痛苦，走向毁灭。所以，家长和教师负有重大的责任。

既然人的品德是后天养成的，那就是说人的品德是可以改变的，改变的方法是通过教育和刻苦磨练。人的品德和其身体一样，不是生来就成熟的，而是不断发育成熟的。品德的成熟要靠教育。由于人的性格和素质各不相同，培养的方法也就不应相同。为此，他非常重视儿童教育。他的儿童教育法，注重启发儿童的智力，提高区别事物好坏的能力，重视培养他们的刻苦学习的精神。但儿童正在成长时期，要使他们学习适度，过度疲劳会使身心受到损伤，智力崩溃。家庭教育也很重要，父母要严，要慈，孩子的饮食起居要简朴，不要太优越，以养成他们克勤克俭的精神，避免好逸恶劳的不良习气。环境对儿童的品德也极重要，因此儿童交朋友要注意选择，不要良莠不分。

安萨里关于道德和儿童教育的思想是其思想中最有价值的部分，对阿拉伯教育起过很大作用。他的儿童教育著作《致孩子们》，已由联合国教科文组织译成英、法两种文字出版。

总之，安萨里站在正统派伊斯兰教神学家的立场上，适应当时阿拉伯封建统治阶级的政治需要，将伊斯兰各教派的哲学思想体系进行了综合，以维护伊斯兰教封建神权，再次统一了伊斯兰教的思想，因此而被尊为伊斯兰权威和圣教文采，他的名字在今

天的伊斯兰世界仍然是人们所熟知的。

参考文献：

1.李振中：《伊斯兰权威加札利》，《阿拉伯世界》1984年，第1期。

2.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

3.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

4.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《东方哲学家的学说》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文版。

5.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《哲学和凯拉姆学的革新》，开罗知识出版社1983年阿拉伯文版。

6.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版。

7.哈那·法胡里和赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版。

8.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

第十一章　伊本·巴哲的唯理主义哲学

伊本·巴哲是西部阿拉伯世界安达卢西亚地区的重要哲学家，是掌握和熟悉东部阿拉伯世界哲学著作的第一位安达卢西亚哲学家，是西阿拉伯帝国的哲学先驱者。他的哲学思想，前承东部阿拉伯世界法拉比等人的理性主义倾向，后启安达卢西亚和北非马格里布阿拉伯哲学，为后来西阿拉伯帝国唯理主义哲学的出现铺平了道路。

第一节　阿拉伯哲学从东部到西部的转移和伊本·巴哲的生平及著作

中世纪的阿拉伯哲学，到安萨里为止，在东部阿拉伯帝国便告一段落。之后，以巴格达为中心的阿拉伯帝国，学术文化日渐没落，不再有值得称颂的具有世界意义的哲学家出现。

一、哲学在西部阿拉伯的繁荣

西部的阿拉伯世界，在后倭马亚人统治的西班牙地区和北非的马格里布地区，发展了阿拉伯哲学。

以叙利亚大马士革为中心的倭马亚王朝被阿拔斯人推翻之后，其王室遗族阿布杜拉赫曼亲王几经周折和磨难，逃到西班牙，经过他和继任者的相继努力，在以科尔多瓦为中心的西班牙安达卢西亚地区，发展了高度的物质文明和精神文明。东部阿拉伯的学

术文化通过各种渠道进入西部，培养出了几位颇具特色的西部阿拉伯哲学家。其中卓有成就的有四人，伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·鲁西德，他们大多活动于安达卢西亚地区。伊本·赫勒敦则活动于马格里布和埃及等地。从本章开始，我们逐次探讨这四位哲学家的思想。

二、伊本·巴哲的生平

伊本·巴哲，本名为艾卜·伯克尔·穆罕默德·本·叶海亚(Abu Bakr Muhammad ibn Yahyā ibn al—sāigh ibn Badd ja)，号伊本·巴哲，又号伊本·萨伊格，在西方则以阿芬帕斯(Avenpace或Avìmpace)著名。伊本·巴哲意为银匠之子，因为他的家庭曾从事银匠和珠宝匠的工作，"巴哲"在当时安达卢西亚的阿拉伯语中的含义是银子。这位哲学家本人也可能从事过银匠的职业①。

伊本·巴哲的生年不可确考，大约于公元11世纪末生于西班牙南部的萨拉格塞(Zaragza)。在穆斯太因二世时期(公元1058～1109年，伊历478～503年)，他一直生活在该城。当穆拉比兑人②于公元1110年占领萨拉格塞时，伊本·巴哲已经成名了。公元1118年，萨拉格塞失陷，伊本·巴哲来到塞维利亚。在这里，他从事学术研究和著述活动，完成了几部逻辑学的著作。但这些著作。后来大部分都散失了，仅有一部还保存在西班牙马德里附近的埃斯库尔亚尔(Escorlal)图书馆，编号为609。在塞维利亚住了比较长的一段时间之后，伊本·巴哲来到格拉纳达。在这

①参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第11页。

②穆拉比兑，西方称阿尔摩拉维德，又为边防军，是由3个柏柏尔穆斯林部落组成的联合体，公元1070年在北非马拉克什建都，1085年移师西班牙，后渐统治西班牙。

里，作了短暂停留，他又南渡地中海，来到北非的摩洛哥。在非斯，他担任穆拉比兑统治者艾比·伯克尔·叶海亚·本·优素福·塔什芬的大臣，保持这一职务近20年。

伊本·巴哲博学多才，他既是医生，又是数学家、天文学家、语言学家、哲学家，还是著名诗人，其诗作感情细腻，委婉动人。他的非凡才能引起不少人的嫉妒，其哲学因尊崇理性而使他被怀疑为异教徒。公元1138年，他的仇敌著名医生艾布·阿拉依·本·祖海尔在他所吃的一种茄子中施放了毒药，致使他中毒身亡①。他死时还未过完壮年的生活。阿拉伯壮年的概念是从30岁到50岁，那么，他死时还不到50岁。

三、伊本·巴哲的著作

伊本·巴哲一生所写的著作，据跟随过他多年的弟子伊本·阿布杜·阿齐兹·本·伊玛目所说，有105种之多，其中大多为短篇论文。伊本·艾比·伍赛比耳提到的，有27种②。这些著作涉及到多种科学，如物理学、形而上学、逻辑学、数学、天文学、医学和音乐学等。大多数短论是对亚里士多德物理学、形而上学、心理学等方面著作的解释，还有3篇是对阿拉伯东方哲学家法拉比著作的解释。伊本·巴哲最重要的哲学著作是：《论灵魂》、《论理智和人类的联系》、《告别论》、《索居指南》（又译《独居的措施》、《独居者养生法》或《隐士生活方式》）及其他有关亚里士多德、法拉比著作的解释。包括上述著作在内，埃及哲学史家阿布杜·拉赫曼·贝达维博士共收集了他的论著三组，第一组35种，第二组4种，第三组3种，共42种，合编为《伊本·巴哲哲学论著》，于1973年在阿尔及利亚班加西

①②参见拉布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第11页。

用阿拉伯文出版。另有《伊本·巴哲神学论集》，收有《索居指南》等，于1968年在贝鲁特出版。这些书是研究伊本·巴哲最主要的资料。

四、伊本·巴哲对阿拉伯哲学的贡献

伊本·巴哲在阿拉伯哲学史上的地位，不仅在于他是西阿拉伯世界第一位传播阿拉伯哲学的思想家，而且在于他反驳了伊斯兰权威安萨里的神秘主义灵性感受，宣扬了理性。正如他的间接弟子伊本·图斐利所说："不要以为有了亚里士多德和法拉比的哲学著作，有了伊本·西拿的《治疗论》，就可以满足我们的要求。在安达卢西亚，还没有写出哲学的优秀专著。这是因为，安达卢西亚的思想界在哲学和逻辑学传播以前，把主要精力放在了教育学的研究上。他们虽然也取得了出色的成就，但没有超出教育学的范围。后来，有人开始研究一点伦理学，但也没有达到了解哲学真谛的程度……后来，才出现了一位学者，他具有远见卓识，探求真理。这就是艾布·伯克尔·伊本·巴哲。没有人比他的思想更敏锐，比他的见解更透彻，比他的眼光更远大。但是（可惜的是），他太热衷于世俗，在他的知识宝库还未曾全部打开、智慧秘密还未曾全部揭示出来之前，就去世了。"①伊本·巴哲和法拉比一样，不太重视撰著，加之有些著作又佚失了，就使我们从其留传下来的著作中很难看出他的完整的哲学体系。尽管如此，他在哲学史上的地位还是不容忽视的。西部阿拉伯世界的伊本·图斐利、伊本·鲁西德、伊本·赫勒敦都或多或少受过他的影响。他的著作传入西方后，对基督教各教派也有很大的影

①《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第61～62页。译文参阅李振中《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》，《阿拉伯世界》1986年，第3期，有改动。

响，如大阿尔伯特和托马斯·阿奎那，都曾读过他的著作①。他的理性论还为笛卡尔和斯宾诺莎的唯理论，奠定了思想基础②。

第二节　伊本·巴哲的人学思想

伊本·巴哲丰富和发展了哲学中的两个学科：人学和形而上学。这里先论其人学思想。

对什么是人这一问题，不仅是中国哲学史和西方哲学史上争论不休的问题，而且也是阿拉伯哲学史上十分关注的问题。伊本·巴哲比较集中地探讨了人的问题。

人是万物中的一种，但人在万物中的品级如何？中国北宋时期的周敦颐（公元1017～1073年），曾提出“二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分、万事出矣。”（《太极图说》）周敦颐是11世纪时人，比伊本·巴哲早几十年，所提出的人学思想也不甚系统，但人为万物之灵的思想对后人的影响却相当大。伊本·巴哲在遥远的阿拉伯世界，提出了更为系统的人学思想。

一、人在万物中的品级

宇宙万物是丰富多彩、多种多样的，按其大类来分，就有非生物、生物、动物和人，每一类又可以细分成很多种。所有的生物都可以参与非生物的事务，所有的人都可以参与动物的事务。生物和非生物有些构成元素是相同的，由此有些行为也是相同

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第172页。

②张文建《古代和中世纪的阿拉伯自然哲学》，《外国哲学》第9集，商务印书馆1987年版。

的，如下降是自动的，上升是被迫的等。而人和动物都有灵魂，因此也都有营养机能、生育机能、成长发育机能、感觉机能、想象机能、记忆机能。但人优于动物、非生物和植物，是以其思维机能。没有思维机能，人就不成其为人①。

人作为动物，有些行为根本上是不随意的，不自由的，如感觉。但人作为人，有些行为则是其他万物所不具有的。“人类的特殊行为就是自由的行为，人所做出的一切自由的行为，都是人类的行为，换言之，一切人类行为都是自由的行为。自由的含义，就是通过思维而存在的意志”②。

伊本·巴哲指出，人和动物之间是有联系的，正如动物和植物之间、植物和非生物的矿物之间有联系一样。至于对于人类来说，属于人类专有而其他物类所没有的人的行为，就是产生于绝对意志的行为，这种意志是产生于思维而非产生于动物性的直觉本能的。一个人打碎一块石头，因为那块石头使他受伤，那么他的行为是动物的行为。至于打碎一块石头，是为避免他人再受伤，那么他的行为是人的行为③。

伊本·巴哲详细分析了人类的各种不同的行为。有些行为的目的只是肉体形式的需要，如喝水、吃饭、穿衣、居住等，这些行为的目的只是为了物质的享受，为了肉体形式的完成。有些行为的目的则是特殊的精神形式的，如有些人讲究外表衣着的华丽，而不注意内衣的穿着；有人在和平时期，也总是全副武装；一个人学知识，是为了理智的完成，而不是为了获得物质的利益，等等。这些行为比肉体自我完成的形式要高一级，是为使共

①参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第13页。

②《索居指南》，《伊本·巴哲神学论集》，黎巴嫩贝鲁特1968年阿拉伯文版，第46页。

③参见穆罕默德·莱非夫·谢马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第33—34页。

感官、想象和记忆得到满足，追求的是特殊的精神形式，还不是一般的精神形式，因而是不完整的。最后一种行为是旨在追求一般精神形式的，是人最完善的行为，它是介于上述掺杂有肉体形式的行为和纯粹的精神的形式之间的行为，其最终目的是追求幸福①。

因此，人和其他物类之间的根本区别，就在于人有思维能力，有理智。伊本·巴哲说："所谓人，只是说他具有人的潜力因素。当一个人还是婴儿的时候，他还没有思想力，只有当他具备了思想力，他才成为真正的人。当他能够认识理性事物时，他才算具备了思想力，也就产生了思维的欲望和思维的内容，这时他才算成人了，在这以前还不是。"②

二、人的目的

伊本·巴哲认为，和人的三种行为相联系，人的目的也有三种。

第一种目的和纯粹肉体的行为相联系，而这种行为是人和动物共有的。这种目的只是人的出于动物本性的要求，因此，它不可能超出动物的范围。

第二种目的是和特殊的精神形式相联系的，它推动人趋向道德的和理性的本质，使人得到理智和美德。人的部分道德同样也存在于有些动物身上，如狮子的勇敢、孔雀的自负、狗的逢迎、雄鸡的慷慨、狐狸的狡猾。不过，这些道德如果属于畜牲，那么它是"种"的自然本能，而从这一"种"中的一个个体，并不具有这些道德。而人则不然，一个个体就可以具有这些品德，而

①参见穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第87页。

②转引自李振中《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》，《阿拉伯世界》1980年，第3期。

不需要通过"种"才具有这些道德。

第三种目的是和一般的精神形式相联系的，这种精神形式也就是理性形式。这种目的可以使人达到绝对的自我完美①。

这三种目的之间也是有联系的。一个人追求一些肉体的目的，是维持生命的一种手段。一个人追求特殊的精神的形式，是为使人具有人的实体，使人成为更完备的人。而追求理性形式的人才使他成为最高的神的实体，完全认识到一般的理智和特殊的原质之间的区别②。因此，谁只注意肉体的形式，谁就是低下的人；谁关心精神的形式，谁就是高尚的人。

三、精 神 形 式

伊本·巴哲把精神形式分为四种：

1.圆形实体的形式，即作圆周运动的天体的形式。

2.能动理智和获得理智的形式。

3.可思的物质的形式，即从物质中抽象出来的物质形式。

4.存在于三种内部灵魂机能即共感官、想象和记忆中的形式③。

精神形式或者是一般的，或者是特殊的。一般的精神形式是属于人类专用于思考的，特殊的精神形式则又有三个等级：存在于记忆机能中的概念形式，存在于想象机能中的图象形式，在共感官中获得的偶象形式④。特殊精神形式中有精神的内容，也有

①参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第14页；穆罕默德·莱托夫·晢马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第87～88页。

②参见李振中《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》，《阿拉伯世界》1986年第3期。

③参见马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第360页。

④同①，第15页。

肉体的内容。

每一个人都有各种机能，一是思维机能，二是精神机能，三是感觉机能，四是生育机能，五是营养机能，六是元素机能。这六种机能逐次降低。第六种机能的行为纯粹是被迫的，在它与自由的行为之间没有共同性。第五种机能的行为既不是根本自由的，也不是纯粹被迫的，因为它有别于被迫的，需要推动者

营养物质，这种行为被称为本能的。第四种机能的行为接近第五种行为，只不过它更接近于被迫，它就是触觉。第二种机能既有行为也有感受，通过这种机能得到的感受，其过程就如同感觉的过程；而通过它产生的行为，如果是自由的，那就是人的行为；如果是被迫的，那就是动物的行为。第一种机能的行为是最高级的行为，它要运用概念、判断，进行推理，这种思维机能是人所独有的①。

四、人的快乐

伊本·巴哲认为，人的快乐有两种，一种是满足肉体欲望的快乐，另一种是得到完美道德的快乐。

肉体的快乐是本能的快乐，是一种触感的快乐，如对周围环境热和冷的快乐、饮食男女的快乐等。而精神的快乐，理性的快乐，如追求知识的快乐，由想象力而产生的快乐，与第一种快乐是不同的。因为肉体的每一种快乐都有相敌对的因素存在，比如先感到饥饿，然后才能有吃饭的快乐；先感到口渴，然后才能有喝水的快乐。而知识则非如此，因为知识是确信的，不可能有敌对者②。伊本·巴哲重视的是精神的快乐，这种思想与他的伦理

①参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第15页。

②同上，第16页。

道德观是完全一致的。

第三节　伊本·巴哲的灵魂和精神

伊本·巴哲对灵魂没有一个明确的定义，但在他看来，灵魂既不同于肉体，又不同于精神。肉体因外在的作用而运动，精神帮助肉体运动，而灵魂则介于肉体与精神之间，而能自己运动①。

一、灵魂和肉体的关系

在阿拉伯哲学中，灵魂和理智的含义相同，哲学家们把他们当作同义词使用。有时候，他们把"本能热"作为灵魂的第一要素。为此，医学家们说有三种灵魂：本能的灵魂、理性的灵魂和运动的灵魂。第三种意义上的灵魂，不是在绝对灵魂的意义上来使用的，而是从其是一种运动机能的意义上来使用的。正是在这一意义上，理智和灵魂是同义词。灵魂在特殊意义上使用，取其第二层含义，即理性的灵魂或活的灵魂②。

伊本·巴哲认为，理性灵魂只与人类有关。灵魂和肉体的关系，就是神和形的关系。他主张神不可离形而存在，但形可以离神而存在。这种思想与我国南朝齐梁时期的唯物主义哲学家范缜的思想，既有一致的地方，又有不同的地方。他们都主张神不可离开形体而存在，这是形神相即的思想。但范缜认为，"形存则神存，形谢则神灭"，驳斥了人死灵魂不灭的迷信思想。他还强调形体和精神之间的关系是质和用的关系，"形者神之质，神者形之用"（《神灭论》），肯定精神本身不是物质实体，而是人

---

①参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第175页。

②穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第85页。

的形体的一种作用，如同锋利是刀刃的一种作用一样，锋利本身却并非刀刃。而伊本·巴哲则并不完全否认人的形体死后，灵魂还会永存，“死后能永存而且能接受赏罚的，或许是灵魂”①。

他还认为，灵魂并不是人类所特有的，而是动物也具有的，如感受、由于害怕而逃跑、以及其他情感等都是灵魂的表现。但动物的行为，是在灵魂中先仅有精神性的感受，如类似于寻找食物的欲望，或愤怒、或害怕等感受。而人类的行为，在行为者那里，不管精神性的感受是在思想之先还是在思想之后，都是先有应该做的事情的思想。动物的行为，推动者是在动物灵魂中由感受、情绪而发生的；而人类的行为，推动者则是灵魂中的意见和信念。

伊本·巴哲认为，人也具有“与植物相类似的情况，这是在子宫中形成胚胎的时候。要首先形成胚胎，形体形成后，吸收营养和发育。这些行为是植物从一开始就具有的，而其他生物则不是在一开始的时候，而是在发育时。本能热产生这些行为。如果胎儿从母腹中生出来，开始使用感官，这种情况与动物很相似，在原地蠕动，寻找食物。这是为了获得印在共感官和想象中的精神形式。想象的形式是其第一推动因素，因此，这种情况下人有三种推动力量，这些力量好象在同一等级之中，即营养吸收力、感觉发展力、想象力”②。

二、灵魂和精神的关系

关于灵魂和精神之间的关系，伊本·巴哲认为，灵魂并不等

---

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第176页。

②《论理智和人类的联系》，《伊本·巴哲神学论集》，黎巴嫩贝鲁特1968年阿拉伯文版，第159页。

于精神，而是介于感觉和精神之间的。灵魂中能思维的部分，就是理智。理智、智慧、理性、精神，这四个概念在阿拉伯语中都是区别不大的①。伊本·巴哲在《索居指南》一书中描绘了一幅灵魂逐渐上升的图景，“灵魂摆脱了下意识的和感情的因素，就能达到认识心智世界的最高阶段。这个灵魂的上升并不是通过神秘的神智清醒，而是通过精神的完善和借助于科学的知识。这个上升所导致的不是个性溶化在真主中，而是精神的最高真实性的确定。”②他认为，人类的精神达到完美的境地所凭借的是理性的认识，而不是神秘的、宗教的梦想，因为梦想是含着感觉的。由此，他进一步提出了自己的带有理性主义色彩的认识论。

第四节　伊本·巴哲的认识论

伊本·巴哲的认识论带有明显的理性主义的色彩。从理性主义认识论出发，他把人分成三类，代表在理性认识方面的三个等级。

一、理性认识的三个等级

第一个等级是普通人的途径。这一等级属于自然的等级。他们和物质的形式相联系，通过事物的具体形象而获得一些理智，而认识的范围也就局限在这些具体的形象之中，各种工匠、作坊艺人都属于这一等级。

第二个等级是理论工作者的等级，要高于自然的等级。只不过是普通人是首先观察客观，然后，为了客观才去观察可理解的事物，进一步接受理性事物。而理论工作者首先观察的是理性的

①参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第92页，马坚注。
②奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第65页。

事物，其次才去观察客观。这一等级的人通过媒介看到理性事物，如同太阳映在水中，人们看到水中的太阳，只是它的幻象，而不是太阳本身。而普通人看到的是幻象的幻象，就象太阳映在水中，水中的影子又反射到一面镜子上，他们看到的就是镜子上的太阳。

第三个等级是幸福者的等级。这一等级的人所看到的是事物本身①。

伊本·巴哲引用了柏拉图在《国家篇》②中所提到的著名的"洞穴的比喻"，来阐述自己的思想。这个有名的比喻，说明人在现实世界中，正如处在黑暗的洞穴之中，所看到的只是真实存在的影子，只有当他回身向着洞外时，才能看到阳光照耀之下的真实存在，即理念世界。伊本·巴哲在引用这一比喻之后，阐述自己的认识论思想，说："普通人对理性事物的状况，就如同有视力的人在洞穴中，太阳照不到他们，他们所能看到的只是在阴影中的各种色彩。谁在洞穴的深处，所看到的类似于在黑暗中看到的；谁站在洞口处，所看到的就是阴影中的色彩。所有普通人看万物，就类似于在阴影中的情况，看到的只是阴影中的光。因此，就如同在没有色彩的光的洞穴中的人的情况一样，普通人没有理智，也感觉不到理智。"他认为，"——理论工作者已经从洞穴中出来，来到空地上，他们观察没有色彩的光，他们看到了色彩的真相。""至于幸福者，他们与视力完全不相类，因为他们变为事物。因此，如果视力不可能看到，就会变成光，这种情况下就成为幸福者。"③就是说，幸福者能直接看到事物的本质，

①《论理智和人类的联系》，《伊本·巴哲神学论集》，黎巴嫩贝鲁特1968年阿拉伯文版，第167页。

②阿拉伯哲学史著作中将柏拉图的《国家篇》译为《政治学》。

③同①，第168～169页。

看到的是太阳本身，而其他两个等级的人则都不能够做到。因此，“这些极少数的人才是幸福的，他们能达到永生，而变为光明”①。

二、理　念　论

和幸福者的途径相联系，伊本·巴哲论及了对形式的认识问题，继承和发展了柏拉图所提出的形式论，也就是理念论。

柏拉图认为，形式或理念是脱离物质的单个的存在物，是标志客观的具体事物的概念，又是可以脱离感性的客观事物而存在的、不可能以感性的方式考察的抽象存在物。他把形式看作是永恒不变的最真实的实体，是客观事物摹仿的原型②。这种观点颠倒了物质与精神的关系问题，遭到了亚里士多德的批判。

伊本·巴哲指出，形式“就是脱离物质的一些概念，心智追求这些概念，就如同感觉追求可感觉的形象，以致使心智成为就象感觉力对于形象、或者理性力对于想象的事物那样。于此，从这些形式中而来的可理解的概念应该比这些形式更单纯。概念有三种，可感的概念，形式，形式的概念。”③可感的概念指的是感性的知识，或者是从感性材料中产生出来的摹本。形式指的是心智中的全称。形式的概念，其含义不太明确，大概是指理念世界中的形式④。他认为，与这三种概念相联系，人的认识也分为三个阶段。第一阶段是认识可感的事物，由人的感官去接触被感受的事物，即处于质朴形象的事物。第二阶段是认识精神形象，

---

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第176页。

②参见李武林等主编《欧洲哲学范畴简史》，山东人民出版社1985年版，第445页。

③《论理智和人类的联系》，《伊本·巴哲神学论集》，黎巴嫩贝鲁特1968年阿拉伯文版，第169页。

要通过共感官和想象来完成，被感受的精神形象是其最低的等级。第三阶段是认识思维形象，主要是要通过理智去完成，这一阶段的认识是人类认识的最高阶段①。在这一阶段，人和能动理智相联系。能动理智高于人类理智，它作用于人的理智，就象太阳一样，能照亮全部事物，使人获得理性的知识。关于能动理智，伊本·巴哲阐述说："能动理智是不可分的，它所具有的特殊本质只不过是一"。如果从能动理智产生的本质是多，那只是因为它表现在不同的物质之中。实际上，在部分物质中存在的众多本质，它们在能动理智中也是一个本质。还有一种理智叫现实理智或实在理智，就是现实被理解的事物，因此它产生于物质的存在之后。没有什么东西能阻止现实理智去尽力工作，以便接近能动理智的本质，直至达到对可理解的事物的认识或后天理智。为此，人因其灵魂，就成为万物中最接近能动理智的。后天理智也是一种动力，但能动理智是最后的动力②。伊本·巴哲的这些话有些含混不清，但他的中心意思就是强调只有理性的知识能够使人达到对自身本质的了解，达到对能动理智的了解。他重视认识和哲学思维的价值，认为舍此不能认识自然界，不能认识自身，也就不能与能动理智相联接。

因此，伊本·巴哲的认识论重视的是理性，认为理性能自觉地认识事物，不受外界的影响，而忽视了感官在认识中的作用。这样，就把理性认识变成了无源之水、无本之木。但他对理性的肯定和重视又启发人的心智去进行思维，对开阔人的思路又有一定的意义，因此也不能完全否认这种理论。他的唯理主义认识论经过伊本·鲁西德等人的继承和发展，有了更多的合理性，并对

①参见李振中《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》，《阿拉伯世界》1986年，第3期。

②参见穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第92页。

西欧的哲学思想产生了重要影响。

第五节　完美城邦和索居的措施

伊本·巴哲在社会政治思想方面更多地继承了古希腊柏拉图和阿拉伯东方哲学家法拉比的思想。用“完美城邦”的概念取代法拉比的“优越城邦”的概念，描绘了他自己的理想社会的美好图景。

一、完美城邦

伊本·巴哲认为，所有行为都正确无误，这一点应该是完美城邦的基本特征。在完美城邦中的居民不食有害的食物，因此不会生病，也就不需要治疗。“在这里，一切都是有组织的，不会有人去做越轨的事情，人人都懂得法律，不做违法的事情，因此不会发生各类纠纷和案件。所以既不需要医生，也不需要法官”①。由于每个人都尽可能地达到最大程度的自我完善，就可以形成一个统一而和谐的完美城邦。

二、人在社会中的活动

在完美城邦中，人类每个成员在社会中的活动，都要能依理性的指导，经过深思熟虑和精心安排而执行自己的任务。但这样的社会实际上只是伊本·巴哲的幻想，事实上是不可能实现的。如果一个人生活的环境不是这样的完美城邦，那他宁可隐居起来，远离众人，决不与愚昧无知的人相处。这样的人，也就是他所说的“索居者”、独居者。但这种隐居与苏非派所主张的通过内

①参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第17页。

心修炼、沉思入迷，达到神人合一的方法不同，而是通过理性而逐步提高认识。所以他主张的是理智的隐居、思维的隐居，是暂时的和偶然的隐居，象某种食品偶尔对身体有害，不得不暂时忌食一样。因为在他看来，人生来就是社会性的，彼此之间需要合作和互相帮助，人不能完全脱离社会而生活。可见伊本·巴哲所追求的完美城邦，是对当时所处社会不满的一种表现，是对伊斯兰教所主张的宗教神权绝对统治的一种背离①。

第六节　伊本·巴哲哲学的批判和继承

伊本·巴哲在哲学上受到柏拉图的影响比亚里士多德的影响要大些，尤其是柏拉图有关理念、形式的思想和理想国家的观点，是伊本·巴哲从古希腊继承下来的主要思想。从阿拉伯哲学家方面来说，他主要受到法拉比思想的影响，引证了法拉比的大量著作，与法拉比的思想比较接近。但是，学者们没发现他提到伊本·西拿，有人怀疑当时伊本·西拿的著作还没有传到西班牙的安达卢西亚②。

伊本·巴哲不仅重视继承，也重视批判。他的批判矛头，主要指向伊斯兰权威安萨里，他指斥安萨里不仅欺骗自己，也欺骗别人，所鼓吹的神秘主义内含着感觉的形象，掩盖了真理而不能揭示真理。他尤其反对安萨里关于借真主所射于人心的光明而认识真理，并且认为只有这种认识是幸福的途径的思想，而坚持只

①李振中《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》，《阿拉伯世界》1986年，第3期。

②参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第19页。

有不杂感觉的愉快的哲学思维才是达到实证真主的媒介①。强调人类的第一原动力是思维，借思维和研究可以和真主接近②。

伊本·巴哲是西阿拉伯帝国（包括西班牙和北非马格里布地区）第一位有影响的哲学家。他大量注释了柏拉图和亚里士多德的著作，所撰写的《告别论》、《索居指南》等著作，对伊本·图斐利、伊本·鲁西德等人都有较大影响。他的理性主义思想，对西方的影响也是不可忽视的。

参考文献：

1.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版。

2.穆罕默德·莱托夫·居马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

3.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

4.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩联合出版社1974年阿拉伯文版。

5.穆罕默德·舍菲格·格尔巴勒：《简明阿拉伯百科全书》，开罗阿拉伯遗产复兴出版社1965年阿拉伯文影印版。

6.乔治·塔拉比什：《哲学家辞典》，黎巴嫩先锋出版社1987年阿拉伯文版。

7.阿布杜·门伊姆·哈弗尼：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰敦出版社阿拉伯文第1版。

8.李振中：《阿拉伯马格里布哲学家伊本·巴哲》，《阿拉伯世界》1986年，第3期。

9.希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版。

10.张文建：《阿拉伯哲学概观》，《哲学研究》1988年，第4期；《古代和中世纪的阿拉伯自然哲学》，《外国哲学》第9辑，商务印书馆1987年版。

---

①②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第174、175页。

11.奥·符·特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版。

12.杰米耶·宗里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

第十二章　伊本·图斐利象征主义的哲学思想

伊本·图斐利是著名的西阿拉伯世界文学家，也是重要的哲学家，但他在哲学方面的贡献并不被学术界所注意，有的哲学史著作甚至不提他的哲学思想。实际上，他所提出的双重真理论的初步思想，是西部阿拉伯世界调和宗教与哲学倾向之端倪，在哲学史上占有重要地位。

第一节　伊本·图斐利的生平和著作

伊本·图斐利，全名是艾布·伯克尔·穆罕默德·本·阿布杜勒麦立克·本·图斐利·盖西（Abu Bakr Mahammad ibn Abdulmalik ibn Tofail al—Qaisi）。伊本·图斐利的生年，阿拉伯学术界没有统一的看法，大多数学者语焉不详，只是大致确定他生于12世纪初，伊历6世纪初。杰米耶·索里巴说他生于伊历506年[1]。阿布杜·拉赫曼·贝达维倾向于说他生于12世纪的第一个10年，即伊历495年至505年[2]。乔治·塔拉比什编辑的《哲学家辞典》出书于1987年，是比较新的材料，说他大约生于伊历494年，即公元1100年，但并没有说明资料来源，其真实性如何，尚不能肯定。

---

①《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第436页。

②《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第67页。

一、伊本·图斐利的生平

伊本·图斐利的生地是瓦底阿西，今天叫Guaidix，距科尔多瓦东北57公里。这是西班牙安达卢西亚地区的一个小城镇，当时属于穆瓦希德王朝管辖。该王朝首都在北非摩洛哥的马拉喀什。

关于伊本·图斐利的早年生活，学术界所知甚少。甚至他受教育的情况，也不甚了了。我们只知道，当时的科学和教育中心在科尔多瓦和塞维利亚。唯一给我们提供伊本·图斐利生活史资料的著作——阿布杜·瓦哈德·马拉喀什的《马格里布珍奇录》，并没提及他在这两地受教育的情况。只是说，伊本·图斐利通过伊本·巴哲和其他人阅读了大量哲学著作①，但伊本·图斐利自己则只承认其学问得自伊本·巴哲，但没与他见过面②。看来，伊本·图斐利是伊本·巴哲的间接弟子。

伊本·巴哲肯定学过宗教学、教法学、哲学和医学，担任过法官和医生的职务。在格拉纳达时，他担任过该地的枢密官。后来，他来到穆瓦希德王朝宫廷，任哈里发艾布·叶尔孤白·优素福的首相和御医。这是他一生中最重要的历史时期。这不仅由于他得到哈里发的垂青，被委以要职，而且还在于哈里发本人既爱好宗教，又喜爱哲学，既保持着对宗教的虔诚，又酷爱对哲学的学习。伊本·鲁西德曾经传述过一件饶有趣味的事：当我到艾布·叶尔孤白那里去的时候，看到他和伊本·图斐利正在单独聚谈。伊本·图斐利当他的面夸赞了我，介绍了我的家庭和家族，并且还讲了一些本来不是我的能力所能做到的事情，讲了一些过头的夸赞我的话。哈里发在问过我和我的父亲的名字之后，问我说：

①《马格里布珍奇录》，开罗知识出版社1949年阿拉伯文版，第240页。

②《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第62页。

"哲学家对天的看法是什么？它是无始的呢，还是有始的呢？"我感到很羞愧和害怕，否认我从事过哲学工作。不知伊本·图斐利和他耳语了些什么，反正他最后明白了我羞愧和担心的原因。然后他注视着伊本·图斐利，示意后者谈问过我的那些问题。哈里发自己则引述了柏拉图、亚里士多德和其他哲学家的主张，并列举伊斯兰哲学家对他们的反驳。我看到他学识这样渊博，又这样没有架子，平易近人，于是就不拘束地发表了自己的见解。临别的时候，他送给我很多钱财，还有一套逊尼派的荣誉礼服和一辆马车①。

大概在这前后，伊本·鲁西德成为伊本·图斐利的学生。哈里发艾布·叶尔孤白·优素福要读亚里士多德的哲学著作，但苦于找不到好的译本和注释，就委托伊本·图斐利为他注释。但伊本·图斐利因年事已高，并有政务缠身，就向他推荐了伊本·鲁西德承担这项工作。这一时期，伊本·图斐利大约63～68岁，伊本·鲁西德42岁，即在公元1168～1169年。

伊本·图斐利在宫廷中一直担任哈里发的首相和首席御医，直至公元1182年，他把御医职务交给了他的学生伊本·鲁西德。公元1184年，哈里发艾布·叶尔孤白·优素福去世，其子艾布·优素福·叶尔孤白即位，伊本·图斐利仍然受到重用，继续担任首相职务。

公元1185年，伊本·图斐利逝世于穆瓦希德王朝首都马拉喀什，就葬在那里。哈里发艾布·优素福·叶尔孤白亲自为他送葬。

①杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第444页。

二、伊本·图斐利的著作

伊本·图斐利是医学家、天文学家、哲学家和诗人，写过一些天文学、医学著作，并有诗歌传世。至于他的哲学著作，流传下来的只有一部《哈义·本·叶格赞》①。

该书除有几部手抄本保存在英国牛津大学、英国博物馆、阿尔及尔国家图书馆、埃及书局、西班牙埃斯库尔亚尔图书馆等地外，主要的阿拉伯文印刷本有：波科克（Edward Pococke）牛津公元1671年排印本（与拉丁文译本合印）、1700再版；埃及伊历1299年（公元1881～1882年）排印本；伊斯坦布尔伊历1299年排印本；阿尔及尔雷翁·哥提埃（Léon Gauthjer）阿拉伯文、法文合印本（阿拉伯文正文123页，法文译文122页，序言16页），该本是迄今最好的版本；大马士革1935年排印本，正文141页，杰米耶·索里巴的序言38页，是对雷翁·哥提埃序言的节要；开罗1952年艾哈迈德·爱敏排印本，但该本没用手抄本校对，不如前几种排印本。

该书先后被译成多种西方文字，主要的译本有：波科克拉丁文译本，公元1671年，牛津；Ashwell据拉丁译本的英译本；Georges keith据拉丁译本的英译本；Simon Ockley据阿拉伯文本的英译本，公元1708年，伦敦，E·V·Oyck重印本，公元1905年，开罗；S·D·B的荷兰文译本，公元1672年，阿姆斯特丹；J·Grorg fritius据拉丁译本的德文译本，公元1726年，法兰克福；J·G·Eichhon据阿文本的德文译本，公元1783年，柏林；P·Brönnle据阿文本的英译本，公元1904年，伦敦，A·S·Fultom校对后重印，公元1929年，伦敦；A·M·Heinck

①该书又译《觉民之子活说》、《活着的人》、《哈义的故事》、《雅克詹的儿子海的罗曼史》等。

据1904年英译本的德文译本，公元1907年，罗斯托克；Pons Boigues据阿文本的西班牙文译本，公元1900年，萨拉戈萨；Gonzalez Palencia Angel据阿文本的西班牙文本，公元1937年；另有俄文版，公元1920年，圣彼得堡等。

第二节　哈义的故事

《哈义·本·叶格赞》取材于伊本·西拿同名的一篇论文。全书共分两部分。第一部分讲逻辑学，对法拉比、伊本·西拿、安萨里、伊本·巴哲等四位阿拉伯哲学家都有评论；第二部分讲真主的德性，同时讲述了哈义的故事。伊本·图斐利与伊本·西拿虽然都讲了哈义的故事，但伊本·西拿的哈义，象征能动理智，而伊本·图斐利的哈义，却是一个自然人，在一个与世隔绝的荒岛上，孤零零一个人靠自己的实践，逐步取得了人类知识。为弄清伊本·图斐利象征主义的哲学思想，首先要将哈义的故事梗概介绍出来。

一、自然人哈义的成长

哈义·本·叶格赞从一出生，就孤零零一人生活在印度群岛中一个在赤道上的小岛上。他是如何来到这个小岛上的？作者作了两种假设：

其一是，在对面一个岛上，有一个国王在统治着。国王有一个妹妹，长得姣好、贤惠，有倾国倾城之色。国王禁止她结婚，因为一直没有找到一个门当户对的男人。国王有个叫叶格赞的亲

戚，和这位美女私通，生下了一个男孩，为怕事情暴露，就把孩子装入木箱投入大海，由潮汐把他带到这个荒岛上。

其二是，这个荒岛上本来有一种“本性”，经过长时间的冷热、燥湿以及雨雪风霜的侵袭，就产生出一种能量，从这种能量中自然地生出一个孩子。

伊本·图斐利假定这样两种情况，主要是要说明哈义·本·叶格赞从一出生就生活在完全与世隔绝的荒岛上。

这个孩子来到荒岛，哭声感动了一只母羚羊，这只母羚羊就哺乳了他。孩提时代的哈义，依靠自己的感官，模仿周围的动物。他到2岁时，学会了走路，长出了牙齿，母羚羊带他去吃熟透了的果子。他模仿羚羊和其他鸟、兽的声音，和周围的兽类和睦相处。通过观察，相似的一些事物就在灵魂中固定下来，于是产生了对有些事物喜欢，对有些事物厌恶的情绪。

他看到所有的动物都披着软毛或羽毛，看到有些动物跑得很快，有勇猛的力量，有些动物有保护自己的武器如角、牙齿和利爪等，他开始思考这些事，注意力逐渐扩大，这时他已近7岁。他找来一些宽大的树叶，分别挡在身前身后，又用枣椰叶和芦苇把中间系牢。

母羚羊日渐消瘦，最后死去。哈义痛苦不已，他要弄清羚羊母亲的死因，就一块块地肢解羚羊，发现了心脏。后来，他又继续观察周围，发现有些东西相互摩擦产生了火，用手一触，还烧了他的手。从此他发现了火的用途，开始做熟食。他猜测到有很多事物与火相似，肯定活着的动物是热的，死去的动物是凉的。经过七七四十九年，哈义知道了冷热、物体的长、宽、深度，又分清了动物、植物、非生物的特性，了解了天体的运行，靠实践，他终于得到了人类所能得到的一切知识。

在邻近的一个岛上，有两个在正常社会中长大的青年，一个叫阿萨里，一个叫赛拉曼。他们两人都注重获得理性的知识。赛

拉曼注重实际，而阿萨里则好思维，有神秘的癖性。于是他漂泊到哈义的岛上，想在荒岛上专心学问，致力善行。在荒岛上，阿萨里遇到哈义。但哈义不会说话，阿萨里就教给他说话。哈义就向他谈了自己在荒岛上如何生活和如何获取知识的。阿萨里发现，他自己经过学习得到的一切，与哈义用自己的实践所获得的知识完全一致。他们俩人决定到对面岛上去教育那里的人们，但却受到嘲笑。原来这里人们的思维低下，根本不能认识抽象的事理。于是他们重返荒岛，直至生命终了[①]。

二、哈义所象征的意义

在伊本·图斐利笔下，一共有三个人物，象征三种类型的人们。苏莱曼是统治者，代表一般信仰伊斯兰教的人们；阿萨里代表在宗教环境下正常成长起来的宗教学者；哈义·本·叶格赞代表获得能动理智的人。阿萨里和哈义的一致，证明宗教和哲学的一致[②]。

伊本·图斐利虽然借用了伊本·西拿的《哈义·本·叶格赞》一文中的名字，但两部作品中相同的地方仅在于这三个人的名字，而不同的是，伊本·西拿的哈义，只不过是能动理智一个干瘪的象征，而伊本·图斐利的哈义却是一个有生活、有活动，有血有肉的人[③]。

伊本·图斐利所创作的这个故事，蕴含着丰富的哲理，是脍炙人口的佳作。这部著作于公元1907年译成英文后，成为笛福所著小说《鲁滨孙漂流记》（1719）的刍型[④]。但在我们看来，伊本·图斐利的贡献，却不是在文学上的，而在于他借哈义之名，

①《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第67～81页。

②③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第438页。

④希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第697页。

用象征主义的手法，阐述了自己的丰富的哲学思想。以下各节我们就要探讨在这部著作中所蕴含的哲学思想。

第三节　下界和上界

伊本·图斐利在自然哲学方面，继承了亚里士多德的分类方法，把月球以下的世界叫做下界，把月球以上的世界叫做上界①。但他在这方面所阐述的思想，却又比亚里士多德更为丰富。

一、下　　界

下界是月球以下的世界，主要指人类所生活的这个有生灭、有成毁的地球。伊本·图斐利对下界的看法，包括以下三个方面的内容：

1.非生物和生物。

伊本·图斐利指出，地球上存在的万物，包括生物和非生物，都是自然实体。这些实体有很多特征，有不同的作用，有协调的运动，也有敌对的运动。有些特性是一致的，有些特性则是不同的。如果从其同的方面来看，万物是一；如果从其异的方面来看，万物是多。如果单就万物之异方面来说，可以说万物多到无限，不可穷尽，看一个人自身，也可以看成是多，因为人身上有不同的器官，这些器官各有自己的独特作用和特性，与其他器官的特性相区别。但从另一方面来看，这些器官虽然是多，但它们互相联系，不可分离，它们的不同仅只是作用不同②。在伊本·图斐利看来，宇宙这一概念（Universe）分而析之表现为多（Verse），集而合之是一（Uni）。他要从多和复合上升到一

①参见穆罕默德·阿拉夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，埃及开罗知识出版社1985年阿拉伯文版，第81页。

②《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第83页。

和单一，从无序上升到有序[1]。他列举了动物和植物的许多例子，用以证明自己的观点，如动物世界的每个个体都可以看做是一，尽管它有不同的器官，每一器官都有自己的作用。把这种想法贯彻到动物的“种”也是一样，每一个种的各个动物的肢体、内脏、感觉、运动和本能，都是相似的，它们之间的不同跟相同比较起来，简直算不了什么。植物的情况也类似，每一个种的植物个体都是相似的，都有树枝、树叶、花、果，而且也都有营养和成长的功能[2]。但是，与植物相比，动物更为高级，因为动物的功能比植物有所增加，植物只有营养和成长功能，动物还增加了知觉和运动功能[3]。而人则更进一步，还有思维能力，能认识一般或全称[4]。

对于非生物，伊本·图斐利主要涉及到石头、土、水、气、火（后四种称为四行或四根）。他指出，火的本质是热。他通过哈义之口，对火在非生物和生物中的作用进行了肯定，进而指出动物活着时热，死亡后冷，是一股热蒸汽使动物产生运动，一旦离开这种热蒸汽，动物就死亡[5]。

生物和非生物之间，差别是很明显的。但作为实体的存在，不管是生物还是非生物，也都有共性，都有三维延伸性即长度、宽度和深度，而且都是由物质和形式构成，只不过在生物，形式变为灵魂。因此，多种多样的世界如同一个活的有机体，整个下界是统一的。

2.运动。

伊本·图斐利对运动并没有作更深入的研究，象其前辈亚里

---

①参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社1985年阿拉伯文版，第82页。

②④同上第83、84页。

③⑤《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第84～85页。

士多德和伊本·西拿那样。他只是提出，运动只有两种，一种是向上的运动，另一种是向下的运动。

他指出，有些实体的运动是向上的，如烟、火焰、气，有些实体的运动是向下的，如水、土、动物和植物。所有实体都不外乎这两种类型的运动，即向上的运动和向下的运动。凡是轻的实体，我们让它向下运动，对于它来说，就不是本能的运动；同样，我们让重的实体向上运动，对重的实体来说也不是本能的运动①。任何实体都离不开两种运动中的一种。这样，所有的实体都有一种共有的东西，就是实体性；而每一实体又有自己分有的东西，就是和别的实体轻重有所区别。但是，实体的区别并不仅只是轻重，还有形式或灵魂。形式和灵魂是最终将物质实体区别开来的东西。

3.形式和灵魂。

非生物实体之间的最终区别是形式，生物实体之间的最终区别是灵魂。

植物的灵魂不超过三种功能，即营养机能、成长机能和生育机能。动物的灵魂除具有植物灵魂所具有的全部功能外，还具有感觉和知觉机能。知觉机能是通过外感官（五种感官）和内感官（共感官、想象和记忆）对特称或个别的知觉。人类的灵魂则更为复杂，除具有动植物所具有的全部功能外，还有思维机能和认识全称或一般的机能。这些思想大多是从亚里士多德那里继承下来的②。

伊本·图斐利还在伊本·西拿的基础上，对灵魂的功能进行了分析。他指出，植物的营养机能导致个体自身的保持和能力的完善，成长机能导致增加实体的三维即长度、宽度和深度。动

①②参见穆罕默德·阿蒂夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社1983年阿拉伯文版，第83、84页。

物灵魂的最大功能就是感觉和从一个地方到另一个地方的转移或运动。人类有思维的灵魂，将自身和植物、动物区别开来。思维灵魂能认识可以理解的事物和精神方面的内容，这是动物通过外感官和内感官所无法认识的。所以思维灵魂是独特的本能的存在，它与其他任何灵魂都有区别①。

和动物、植物、人类灵魂相对应的非生物所具有的不是灵魂，而是形式。形式不能离开物质而存在，物质也不能离开形式而存在。至于第一物质，只是一种不可想象的物质，接近于头脑的抽象，也就是说，我们如果在实体中看到了第一物质，那么这种第一物质也必然有其形式。因此，形式将各种物质实体最终区别开来②。

伊本·图斐利对下界即月球以下的世界所进行的探讨，其内容主要就是以上三个方面。这些内容和物质和形式有关，和向上向下的两种运动有关，和生物与非生物的两种存在有关。非生物实体的形式和生物实体所具有的灵魂有根本的区别。而生物的灵魂又是从低到高逐步上升的，从植物灵魂到动物灵魂，最后到人类的思维灵魂。通过这三方面，伊本·图斐利既论证了宇宙事物的多种多样性，又论证了它们之间的统一性③。

二、上　界

上界即月球以上的天体世界。上界和下界之间的关系，是上界能影响下界，能影响由物质和形式组成的各种物质实体。但上界对下界的这种影响，只能在神明的参与下才能发生。伊本·图

------

①参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社1985年阿拉伯文版，第90页。

②《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第90～91页。

③参见敦尼克等主编《哲学史》第1卷，三联书店1961年版，上册，第245～246页。

斐利继承了阿拉伯思想家的传统，把对地球世界发生影响的天体世界叫做近作用因，而把世界的创造者真主称为远作用因。真主是整个宇宙和天体世界的创造者。

天体世界具有哪些基本特征呢？伊本·图斐利分析了六条：

1.天体和星辰是一些实体。其证据就是它们具有三维延伸性，没有一个星体不具有实体性，那么所有的星体当然都是实体了。根据伊本·图斐利的论据，可以将这种思想用如下的形式逻辑来表示：

星体都在三维上延伸，

所有在三维上延伸的都是实体，

所以星体都是实体。

2.天体是有限的。伊本·图斐利从两个方面来证明天体的有限。一方面，可以通过感觉，因为我们可以用视觉知觉它是有限的。另一方面，可以通过证明，因为我们说线是有长短的，线起始于一个具体的点，而终结于另一个具体的点，这就向我们证明线是有限的。可以推论实体中存在的这些线是有限的，而所有的实体都可以推论有这些线存在，因此，所有实体都是有限的。如果推论实体是无限的，这种推论就是虚假的，是不可能的①。

3.所有的星体都具有球体的形式。伊本·图斐利通过一些特定的观察证明星体是球状的，如太阳、月亮和其他星星在从西方沉落以后，又重新出现在东方。日月星辰在东升西落和经过中天时在人的视觉中都是同样大小的。如果它们的运动不是球体状的，那就不可避免地要在有些时间在人的视觉中觉得很近，那样在视觉中其体积大小就会有所不同，在近时看它要比远时看它要大。但是并没出现这种情况，因此，星体的形状是球体的②。

①《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第93页。
②同上，第94页。

4.天体的运动是有序的，按照严格的秩序运行，它们是透明的、发光的。

5.天体没有生灭。伊本·图斐利将天体和下界的元素进行比较，认为它们是正相反对的。地球上的元素有变化的现象，即从一部分变为另一部分，生灭是相随而发生的。地球上的实体，大多是由相克的东西复合而成的，因此没有纯粹单一的东西，也不能成为不掺杂有别物的纯净的东西，那么就不可能象黄金和宝石那样没有毁坏。天体的情况则不一样，天体是纯粹单一的，不是复合的，因而是没有生灭成毁的，只有恒定①。

6.天体的运动没有正相反对的情况。下界的运动是直线的，轻的元素直线上升，重的元素直线下降，直线的升和降是正相反对的，而天体的运动因为是圆形的，就没有方向正相反对的情况发生②。

总之，在伊本·图斐利看来，上界影响下界，他设想包括上界和下界在内的整个宇宙是一个相互联系的统一体。他把整个宇宙比喻为一只大动物，宇宙的各部分就等于大动物的各肢体和器官，但各肢体和器官又是相互联系的，宇宙的各部分也是相互联系的。伊本·图斐利说："包括星体在内的整个宇宙是一个相互联系的统一的东西，一切实体如地球、水、空气、植物、动物等等，都包括在宇宙之内而不是在宇宙之外。整个宇宙就象是一只大动物，其中发亮的星体就象动物的感官，相互联系的各种星体就象动物的肢体，地球即生灭的世界中的东西就象动物的内脏……由各种各样的东西组成了一个大世界。"③这样，伊本·图斐利坚持了宇宙的统一性的观点。

①《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第104页。

②参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社1985年阿拉伯文版，第97～102页。

③同①，第95页。

第四节　形 而 上 学

伊本·图斐利的形而上学，主要涉及到这样一些问题：世界是有始还是无始的问题，真主的存在及德性问题，灵魂不灭问题，宗教和哲学的调和问题。

一、世界是无始的

伊本·图斐利对世界是有始的还是无始的问题进行了充分的讨论，他对这两说一开始都有所怀疑，并提出了种种怀疑的理由①，但最终还是倾向于世界无始说。

伊本·图斐利说："整个世界包括天体、地球、星体以及在它们之间、之上、之下的所有东西，其行为和创造都是在创造者本体之后的。但是这种在后不是时间上的，正象你手掌中抓住了一样东西，然后开始摇动你的手，这件东西就不可避免地要随着你的手的运动而运动。这件东西的运动在手的运动之后，这只是本性上的在后，而不是时间上的在后。在时间上，手和东西的运动是同时开始的。同样，整个世界是这一作为者（指真主）的结果和创造物，但并非通过时间，而是真主意欲什么，什么就存在。"②他关于世界无始的观点有别于穆达的世界有始说，而与法拉比和伊本·西拿的观点相一致。

二、对真主存在的证明

安萨里曾指斥世界无始说是无神论思想，因为说世界是无始的，就否定了世界有一个创造者。世界只是象它应该的那个样

①《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第25～28页。
②同上，第98页。

子，是无始的，是没有原因的，这样的论点会否定真主的存在。伊本·图斐利认为，坚持世界无始说并不否定真主的存在，而是证明真主的存在。他从三个方面对真主的存在加以证明。

1.运动的证明。

伊本·图斐利认为，用运动来证明真主的存在，不仅世界有始论者能够作到，世界无始论者也能作到。世界有始论者认为世界是从无中发生的，世界不能自己从无变为有，而需要有一个作用者才能使其从无变为有。从无到有就是世界运动的一种证明，而这种运动是推动者所具有的一种作用，这一推动者就是真主。

而伊本·图斐利是倾向于世界无始说的。他指出，相信世界是没有开始的说法，就是说世界在其存在之先不是无，世界是自始至终就这样存在的，它是必然这样的，其运动从一开始就是无始无终的。因为在世界无始论者看来，是不存在时间上的开始的，没有静止在运动之先，那么这种运动必然有一个发动者，因为运动的存在必然要导致承认运动的推动者存在。

伊本·图斐利指出，推动者或者是实体中的一种神秘力量，或者就是推动者的实体本身，或者是这一实体之外的另一实体，或者是一种既不神秘也不是分散在实体中的能力。他证明这种运动不能产生于实体本身，也不能产生于这一实体之外的另一实体，因为实体中的能力因其实体是有限的，因而也是有限的。那么，就必然有一种能力在运动世界，这种能力是无限的，因为它发动的运动是无限的。伊本·图斐利说："在实体中的一切能力，不可避免地都是有限的。如果我们发现一种能力其作为是无终的，那么这种能力就不是在实体之中。我们已经发现天体在无始无终地运动着，从不间断。如果假设天体是无始的，那它就没有起点，那么运动它的力量就必然不是在实体之中，也不在它之外的另一个实体之中。那么这种能力就与实体无关，不能用实体

性来描述它。”①他认为，如果天体的运动有一个作为者，其作为毫无悬殊、永不疲倦，那这一作为者必然是全能的，也是全知的，这就只能是真主。②

因为世界是无始的，因此其运动就不是从无到有的，而是从潜能转变为现实，由一种存在阶段转变为另一种存在阶段，这种转变就是运动，其推动者是真主。

2.物质和形式的证明。

伊本·图斐利主张，一切实体的物质都需要形式，因为物质不能没有形式而存在，没有形式就不能证明物质是真实的。基于这种思想，他作出了如下的推论：

（1）世界万物都是由物质和形式复合而成的；

（2）一切物质都需要形式；

（3）形式的存在只能通过作为者才是真实的；

（4）世界万物的存在需要作为者。

这样，伊本·图斐利就采用亚里士多德关于“纯形式”是宇宙万物总因的思想，采用其形式的形式即神的思想，证明形式的作为者是真主③。

3.目的和神佑的证明。

伊本·图斐利继承了亚里士多德的四因说和阿拉伯哲学家们的神佑说，用以证明真主的存在。他认为，世界和真主之间的关系，真主是因，世界是果，世界不能无真主，真主同样也不能无世界。仔细观察和思考万物，发现其作为者是全知、全能的，万物都是造物主聪明智慧的证据，这些万物只能从极度完满的作为

①《哈义·本·叶格赞》，开罗识知出版社1952年阿拉伯文版，第97页。

②参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社1985年阿拉伯文版，第131页。

③同②，第136页。

者那里流出，所以万物都是来自于真主的目的和眷佑，否则，世界不可能这样完美和秩序井然。

在从这三个方面论证了真主的存在之后，伊本·图斐利又阐述了真主的诸德性。这些德性无非是：没有实体性、全知全能、圆满无缺、永恒存在等，都不出伊斯兰教的范围。

三、灵魂不灭

伊本·图斐利在灵魂论方面主张灵魂不灭说。他对物质和形式问题的探讨已为此作了铺垫，他在分析物质或实体和形式或灵魂的关系时，指出物质或实体是人用感觉能知觉到的，而形式或灵魂则是用来知觉必然的存在即真主的。毁灭、短缺和消失是实体的特性，例如一种形式的消失和转变为别种形式，象水变成气、气变成水、植物变成土和灰、土变成植物等，这是毁灭和消失。至于非实体的事物，则不需要实体，也没有实体性，因此，其毁灭是不可设想的①。既然灵魂的本质有别于实体的本质，因此灵魂的命运就不能象实体的命运，在实体毁灭之后，灵魂会继续存在。

四、对哲学和宗教的调和

伊本·图斐利在《哈义·本·叶格赞》一书中塑造了两个不同类型的人，即哈义和阿萨里。哈义所走的道路是离群索居，与世人隔绝，他不借助于神的启示，而是借观察和思维，去认识自然，认识诸天体，认识自身，最后达到认识真主并获得真主的真理，这是一条经过哲学思维而得到真理的道路，其认识都是由前提推到结论，充满了理性主义的内容。

而阿萨里所走的道路，则是通过正常的宗教教育，通过神的

①《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第100页。

启示而达到真主的真理。

这样，在伊本·图斐利这里，达到真主的真理，就有两条平行的道路：哲学和宗教。哲学依靠理性思维而达到真理，而宗教则是用为群众理解的象征形式提出了真主的真理①。两种形式可以达到同一种真理，所以宗教和哲学的目的是一致的。但在哲学和宗教之间，他更倾向于哲学，认为通过哲学的沉思默想，可以使人纯粹地理解真主的真理，而不必象宗教那样用一些比喻去解释真主的真理②。为此，他的同时代人给他两个绰号：不信神的教师和哲学邪说的奠基人。

第五节　认识的逐步升级

伊本·图斐利通过哈义之口，说出了他自己对人的认识的看法。他认为，人的认识是一个逐步上升的过程，从可感到可思，从部分到全体，从简单到复合，从偶性到本质，从结果到原因，直至认识全部真理，认识真理的原因，然后再认识原因的原因，即第一因③。

一、感觉和想象

伊本·图斐利首先谈到了感觉。人的感官有五种，听觉、视觉、嗅觉、味觉、触觉。但这五种感官都只能知觉被当作实体的事物，听觉知觉听得见的东西，就是实体发生碰撞引起的空气的波动；视觉知觉颜色；嗅觉知觉气味，味觉知觉味道，触觉知觉

①参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第65～66页。

②参见敦尼克等主编《哲学史》第1卷，上册，三联书店1961年版，第246页。

③参见穆罕默德·舍非格·格尔巴勃《阿拉伯简明百科全书》，"《伊本·图斐利》"条，开罗阿拉伯遗产复兴出版社1965年阿拉伯文影印版。

硬、软、粗糙、光滑①。

感觉之外，人还有想象。想象也只能认识长度、宽度和深度，这些也都是实体的本性②。

二、认识真主的方法和阶段

至于真主，则不是实体，因此，认识真主就只能用不是实体的方法。真主也不是实体中的能力，从各方面都与实体无关；既不在实体之内，也不在实体之外；既不与实体相联，也不与实体相分③。这也就是说，通过本体才能认识的真主，是非实体的，符合实体的并不符合真主的本体。这样，动物就不能感觉到真主的存在，一般人也不能做到，而只有有理性灵魂的人才能认识到真主的存在。但要实证或亲眼看到真主的存在，并非是一次就能完成的，而是要经历逐步上升的过程。伊本·图斐利把这一过程分为三个阶段，从低到高是：模仿动物行为的阶段，模仿天体行为的阶段，模仿真主行为的阶段。

第一阶段，通过模仿动物行为，并不能实证什么，而是能阻碍实证。因为这种行为与感性事物相联系，这些感性事物是阻止实证的障碍。但人类需要通过这种行为保持动物灵魂④，通过动物灵魂以便进行第二种模仿的行为。

第二阶段，模仿天体的行为，效法上界，努力裨益四周的事物，而过一种纯洁高尚、一尘不染的生活，企图使自己的动作完全和谐，如诸天体的运行⑤。但这种行为，可以使人类获得实证的极大快乐，只不过这种实证本身还掺杂有缺点，需上升到第三阶段。

①②《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版，第99～100页。
③同上，第100页。
④参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社1985年阿拉伯文版，第193页
⑤参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第182页。

第三阶段，是人类企求的最高阶段，人类通过模仿真主的行为，可以获得最纯净的实证，只看到必然存在，即真主的存在。谁达到这一阶段，就使自身超乎天地，而达到纯粹的精神。这是消魂的状态，消魂于独一的真主的本体之中，而便利于与真主交游[①]。

要达到这一阶段，只有哲学家才能实现。因此，伊本·图斐利虽然致力于调和哲学和宗教，但他最终还认为哲学要高于宗教，认为哲学家能够理解宗教人士，但宗教人士不能理解哲学家[②]。他按照人的认识能力的高低，把人类分成四个等级，第一等级是哲学家，这是最高的等级。第二等级是注重精神意义的宗教学者，第三等级是注重外表的宗教人士，多为教法学家，最后一个等级是一般大众。

在阿拉伯哲学史上，伊本·图斐利是一个独具特色的哲学家，他所开创的象征主义的手法，推崇理性主义。由他和伊本·巴哲在西方阿拉伯世界开其端，理性主义成为一种风靡一时的思想，至伊本·鲁西德这种哲学思想达到了顶峰，而且后来深刻地影响了西欧的思想界。可以说，伊本·图斐利的哲学思想，是伊本·鲁西德的前奏，他在调和哲学和宗教方面的努力，直接诱发了伊本·鲁西德的双重真理论。

参考文献：

1.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《伊本·图斐利的哲学形而上学》，开罗知识出版社，1985年阿拉伯文第4版。

2.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版

①参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第180页。

②参见乔治·塔拉比什《哲学家辞典》，伊本·图斐利条，黎巴嫩贝鲁特先锋出版社1987年阿拉伯文版。

社1927年阿拉伯文版。

3.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版。

4.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

5.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

6.伊本·图斐利：《哈义·本·叶格赞》，开罗知识出版社1952年阿拉伯文版。

7.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版。

8.乔治·塔拉比什：《哲学家辞典》，黎巴嫩先锋出版社1987年阿拉伯文版。

9.阿布杜·门伊姆·哈弗尼：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版。

第十三章　中世纪阿拉伯哲学集大成者——伊本·鲁西德的理性主义哲学思想

伊本·鲁西德是中世纪阿拉伯世界最伟大的哲学家，他综合了阿拉伯哲学的一切成就，并对西欧中世纪哲学有极大的影响，是阿威罗伊主义的创始人。是世界哲学史上一位重要的哲学家。

第一节　伊本·鲁西德的生平

伊本·鲁西德全名艾布·渥里德·穆罕默德·本·艾哈默德·本·穆罕默德·本·鲁西德（Abu al-Walid Muhammaa ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Roshd），西方称之为阿威罗伊（拉丁文拼音是Averroes）。

一、科学世家

伊本·鲁西德于公元1126年（伊历520年）生于西班牙安达卢西亚的科尔多瓦城。科尔多瓦当时属北非阿拉伯穆瓦希德哈里发王国，是西部阿拉伯世界的最重要的政治经济文化中心，也是12世纪以前欧洲最重要、人口最集中而又最富有的城市。伊本·鲁西德的家族是安达卢西亚地区阿拉伯科学和法学世家。他的祖父艾布·渥里德·穆罕默德曾担任过科尔多瓦马立克教派的大卡迪（法官）。马立克教派在北非马格里布地区的政治生活中起过重大影响，因此得以成为穆瓦希德王朝哈里发的顾问。他的祖父精通宗教学、科学，著有不朽的法律学著作《绪论》（或译《关

于法律的意见》)，流传至今，在当地名声很高。他的父亲艾布·嘎西姆·艾哈默德·本·鲁西德，也担任过科尔多瓦的大法官，几乎和祖父一样也享有很高的声誉。

二、废寝忘食地学习

伊本·鲁西德自小生活在这样一个充满科学和学术气氛的环境之中，象他的同时代人一样，学习了语言学、文学、法律、词源学、凯拉姆学（辩证学）。他认真学习马立克教长的《圣训学基础》，在马立克教义方面很快超过了自己的父亲。他从师伊本·巴斯克瓦尔和艾布·麦尔渥·本·麦斯来等人学习法律，又从师著名科学家艾比·加法尔·本·哈伦·台尔查尼学习数学、医学及其他智慧科学。他学习过哲学，但幼年时从师于何人，不甚清楚。不可能从师于伊本·巴哲。因为伊本·巴哲已于伊历533年死于非斯，那时伊本·鲁西德才13岁。他青年时结识了伊本·图斐利，并从师于后者，受益很多。伊本·鲁西德聪颖过人，其刻苦学习的精神使周围的人惊讶不已，以至传说，他从记事起，就一直没停止过阅读，只有两个夜晚中断过学习，一是他父亲去世的夜晚，二是他的新婚之夜[①]。

三、步入仕途

伊本·鲁西德满27岁的时候（公元1153年），来到穆瓦希德王朝首都马拉喀什，并和该王朝的第一任国王阿布杜·穆额麦取得了联系。当时这位国王正在计划筹建学校、文学院和科学院，就请伊本·鲁西德帮助筹建。他在马拉喀什逗留时间很长，阿布杜·穆额麦死后，其子艾布·叶尔孤白·优素福继位。新国王是马格里布最热爱科学和科学家的国王。哲学家伊本·图斐利是其

①参见杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第443页。

亲近者之一，担任其大臣和御医职务。在新国王周围，集结了从四面八方来的学者，都受到优厚的待遇。伊本·鲁西德和新国王的相识是伊本·图斐利介绍的。关于他们第一次会面时的情景，我们已在伊本·图斐利的生平事迹中作了介绍，这里不再重复。

伊本·图斐利对伊本·鲁西德的关怀和向国王推荐，是伊本·鲁西德成功的原因之一，而和国王的这次会见，则改变了他的生活进程。伊本·鲁西德对亚里士多德著作的注释，就是来自于国王的授意和伊本·图斐利的推荐。他回忆说："有一天，伊本·图斐利把我叫去对我说：'今天我听到穆额麦国王十分担忧地在抱怨对亚里士多德著作和其他一些著作的翻译含糊不清，并且说如果有人在真正读懂这些著作之后，最接近这些著作的原意去进行一番撮要，人们就会弄清它们的含义。'你在这方面有能力，就来做这一工作吧！我已启奏国王，说你天资聪颖、才智横溢、思维敏锐，有很高的理性能力，我希望你能满足他的这一愿望。你知道，我年事已高，而且忙于政务，不得不关注其他更重要的事务，所以我是无法实现这一愿望的。"①

这之后，伊本·鲁西德被委之以要职。公元1169年（伊历565年），国王任命他为塞维利亚法官；公元1171年（伊历567年）又任命他为科尔多瓦法官。公元1178年（伊历574年），他完成了《论天体》的一部分，公元1179年（伊历575年），一部论述凯拉姆学的著作脱稿。公元1182年（伊历578年），国王把他召到国都马拉喀什，被任命为首席御医，以接替年事已高并担任大臣职务的伊本·图斐利。之后，他又被调回科尔多瓦，担任祖父曾经担任过的大法官之职。

优素福国王于公元1184年7月13日（伊历580年）去世，其子艾布·优素福·叶尔孤白·曼苏尔即位。伊本·鲁西德继续受

①马拉克什《马格里布珍奇录》，莱丁1881年阿拉伯文版，第175页。

宠，以至时人说他“成为曼苏尔第二，王朝的头面人物”[1]。

四、失宠后的磨难

伊本·鲁西德的优越地位为其众弟子和好友引以为荣，而对其政敌们来说则恨之入骨。一群诽谤者很快在曼苏尔国王那里成功地中伤了伊本·鲁西德。到公元1195年，曼苏尔国王对他怨恨起来，先是撤了他的职，尔后又把他放逐到叶萨奈村——一个临近科尔多瓦，在其东北方向的犹太村庄，并下令不允许他离开这里。

对于伊本·鲁西德突然失宠的原因，历史学家们一直说法不一。有人说，他遭难的原因是由于他和国王的弟弟科尔多瓦省长艾布·叶海亚过从甚密。后者是国王认为觊觎王位的人。有人说，这是由于他每当出席曼苏尔的会议，和曼苏尔交谈或讨论有关科学的问题时，过于随便，不拘礼仪，总是对国王称兄道弟，开口就说：听着，兄弟……因此被视为大逆不道。也有人说，由于他在《动物学》一书中用长颈鹿来影射曼苏尔，因而激起了曼苏尔的愤怒。伊本·鲁西德自己否认此说，说长颈鹿指耶路撒冷国王白里恩（Brienne，公元1148～1237）。因错读而被当成曼苏尔（柏柏尔国王）。也有人说，伊本·鲁西德的一部著作中有一句话，说启明星是一个天神，这一说法被认为是把启明星摆在和真主同等的地位[2]。事实上，更重要的原因可能是由于国王对哲学家们的偏袒和爱护，遭到了伊斯兰教法律学家的嫉妒和怨恨，他们便在伊本·鲁西德身上施展阴谋，挑起了曼苏尔对他的怨恨之心，并煽动公众群起反对他，当时正处于和盖什塔尔国王弗奴斯九世对战的曼苏尔，不敢得罪公众，因此而放逐了伊本·

①伊本·伍赛比耳《名医列传》，开罗1882年阿拉伯文版，第340页。

②参见阿布杜·拉赫曼·贝达维《哲学百科全书》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版，第21页；杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第446～447页。

鲁西德①。但曼苏尔只是为迎合公众才对他加以惩罚，所以只是放逐，而不是上断头台。一俟风波平息下来，曼苏尔就和伊本·鲁西德以及其他被放逐的人又重归于好，把他重新召回马拉喀什，恢复了他以前的职位。

结束灾难之后，伊本·鲁西德没有再活多久，于公元1198年12月10日（伊历595年2月9日星期四）卒于马拉喀什，享年72岁。他死后先是葬在马拉喀什巴布公墓，停放了3个月之后，又运回科尔多瓦，葬在其祖先的陵园中。他大概死于关节炎并发症，因为他幼年曾得过风湿症，长期未治愈以致病魔缠身。

在伊本·鲁西德去世的这一年，其他几个思想家也先后死。而伊本·图斐利在这之前已经作古，这样就使马格里布地区的哲学运动有所涣散，科学的灯光也就熄灭了，敌手们在限制思想自由方面取得了成功②。后来，过了100多年，直到伊本·赫勒敦出现，才又重新唤醒了阿拉伯理智，使哲学重新放出了光华。

第二节 伊本·鲁西德的哲学业绩和著作

伊本·鲁西德以精通亚里士多德的学说著称于世，其著作大多是对亚里士多德著作的解释、整理或评论。以至时人说，“亚里士多德解释了自然界，而伊本·鲁西德解释了亚里士多德”③。但丁在其《神曲》中把他称为注释家。

当然，伊本·鲁西德并不是阿拉伯哲学家中第一位注释亚里士多德著作的人，但他的注释方法优于其他注释者。如伊本·西拿在其《治疗论》中只是一般地展示亚里士多德的思想，以致有

①参见〔德〕卡尔·布罗克尔曼《伊斯兰教各民族与国家史》，商务印书馆1985年版，第250页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第448页。

③参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第67页。

时抹杀了其个性特征。而伊本·鲁西德在注释、说明和评论亚里士多德的原文时，则是逐字逐句，一字不苟，有时还用亚里士多德的其他著作来印证，因此对原文阐释特别精确，分析含义非常深刻，语言清楚明快。他的方法也不同于希腊注释者，如，色米斯调和亚历山大。也不同于新柏拉图派的方法，他们采取剥皮术，回避原文的表面而深入其里层，也未免执于一偏。伊本·鲁西德专心致志于阐明和注释，并注意辨伪的工作。他的奇异的才能终于使他将亚里士多德的哲学从与新柏拉图派的混合物中提炼和澄清出来。

伊本·鲁西德还不局限于单纯的注释，而是进一步扩大到对亚里士多德著作的总结、整理和评论。他还专心于解决哲学和凯拉姆学的重大难题，纠正了法拉比和伊本·西拿著作中的若干错误，回答了辩证学家们的问题，批判了安萨里的哲学。他是一个为了真理而不怕责难的大无畏的哲学家①。

所以，不应该把伊本·鲁西德对亚里士多德著作的提要、说明和注释置于对其思想的研究之外，不应该把他这方面的思想看作述而不作，而是包含了他本人的哲学思想。正象中国郭象的《庄子注》并不单纯是对庄子的注释，而是表现了郭象自己的哲学思想一样。"他对亚里士多德著作的总结和说明中包含有他的哲学因素。可以肯定，他的总结和说明应看作他的哲学思想不可分割的一部分，只有对这一部分内容进行理解、总结和说明，才能对他的哲学思想进行研究。"②只有这样，才能使我们不致误解他的思想。

伊本·鲁西德的哲学业绩并不单纯表现为对亚里士多德著作

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第4[illegible]~454页。

②悠手歌德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第25页。

的注释，更重要的还是他发展了阿拉伯哲学中对宗教和哲学进行调和的努力，提出了以双重真理论为核心的阿威罗伊主义。他的这一思想不仅影响到阿拉伯人的思维方式，而且也影响到欧洲人的思维方式，严重动摇了基督教神学的基础。

伊本·鲁西德的学问十分渊博，语言学、文学、法律学、凯拉姆学，都无所不窥。他的著作也很丰富，涉及医学、天文学、数学、法学、诗歌、神学和哲学诸多学科和领域。他的主要哲学著作有：

一、注释类

1.《亚里士多德形而上学注释》，莱丁藏手抄本，编号2074。莫里斯·波义吉神父编为4卷，在黎巴嫩贝鲁特由基督教出版社出版，第1卷，1938年；第2卷，1942年；第3卷，1949年；第4卷（附序言），1952年。

2.《辩证论注释》，阿拉伯文本佚，现存拉丁文译本两卷。

3.《论灵魂注释》，阿拉伯文本佚半部，现存拉丁文译本7卷。

4.《物理听察注》，阿拉伯文本佚，现存拉丁文译本4卷。

5.《论天和世界注释》，阿拉伯文本佚，现存拉丁文译本6卷。

6.《诡辩论节要》，有阿拉伯文手抄本，存莱丁，编号2073；存斐兰斯，编号CLXXX．54。有开罗阿拉伯文版，1960年；拉丁文译本有3卷。

7.《范畴论注释》，阿拉伯文手抄本同上，有贝鲁特莫里斯·波义吉神父阿拉伯文版，1932年。

8.《前分析论注释》，阿拉伯文手抄本，同上。

9.《后分析论注释》，阿拉伯文手抄本，同上。

10．《辩证论节要》，阿拉伯文手抄本，同上；有开罗印刷

本，1980年。

11.《诗论节要》，阿拉伯文手抄本，同上。

12.《物理听察节要》，阿拉伯文本藏英国博物馆，编号add·9061。

13.《感觉和所感节要》，阿拉伯文手抄本，存伊斯坦布尔，编号1179；希伯来文手抄本，存巴黎国家图书馆，编号1009。有阿拉伯文印刷本，与《论灵魂》合刊，开罗版，1954年。

14.《亚里士多德物理学和神学著作大全》，阿拉伯文手抄本，存马德里国家图书馆，编号5000。物理学部分印于开罗和马德里，1919年。全书印于巴基斯坦海得拉巴，1946年。

15.《论上界节要》，海得拉巴阿拉伯文版，1947年。

16.《论生灭节要》，有手抄本，存埃及书局。有海得拉巴阿拉伯文版，1947年。

二、撰著类

1.《矛盾的矛盾》。是对安萨里《哲学家的矛盾》的反驳，是伊本·鲁西德最著名也最有深远影响的著作，被认为重新奠定了阿拉伯哲学的基础。该书中文译名相当混乱，有《驳〈哲学家的矛盾〉》、《哲学家矛盾的矛盾》、《哲学的毁灭》、《语无伦次者的语无伦次》、《毁灭者的毁灭》、《毁灭论的毁灭》等。该书有开罗阿拉伯文版，印行于公元1885年、1901年、1903年，贝鲁特莫里斯·波义吉神父阿拉伯文版，1930年。Max Horten的德文译本出版于波恩，1913年。Van den Berghe的英译本，出版于1954年。

2.《关于宗教和哲学之间的一致性》，慕尼黑M·J·Müller阿拉伯文版，1859年。开罗于1895年重印，以后又多次重印。该书是依据西班牙埃斯库尔亚尔存手抄本排印的，主要揭示哲学的理性方法。主要的英译本由George Hourani译出，出版于1961

年。现存最好的阿拉伯文版本为雷翁·哥提埃在阿尔及尔出版的与法译本的合订本，1942年。

3.《宗派教条论证方法之披露》，又译《宗教信仰中例证方法揭示》。慕尼黑M·J·Müller阿拉伯文版，1859年。有开罗版，1901年，1955年。该书主要揭露基督教《圣经》和伊斯兰教凯拉姆学中的例证方法。

4.《论柏拉图〈共和国〉》，有拉尔夫·勒尼尔的英译本，美国康奈尔大学出版社，纽约1917年。阿拉伯文本不详。另有希伯来文、拉丁文本。

5.《论理智和人类的联系》，阿拉伯文手抄本，存西班牙埃斯库尔亚尔。

6.《古代科学问题》，慕尼黑M·I·Müller阿拉伯文版，1859年。

7.《法律学始末》，伊斯坦布尔阿拉伯文版，1915年，开罗版，1950年[①]。

另外，还有短篇论文《论存在》、《论时间》、《哲学问题》、《第一物质的存在》、《灵魂问答》、《天体和宇宙》、《论永恒存在和暂时存在》、《论可能的理性》、《论逻辑问题》、《逻辑导言》。其伟大医学著作《医学通则》，也涉及到若干哲学问题。

伊本·鲁西德的这两部分著作都能反映他的哲学思想，是研究他的思想的主要资料。

---

①穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，埃及开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第369～374页。

第三节 宇宙无始说

伊本·鲁西德非常注意存在问题，注意探讨世界有始和无始的问题。但他和伊斯兰教教义学家和其他阿拉伯哲学家相比，具有超群出众的地方。他对世界的无始问题有更为清楚的表述，不仅系统阐述了宇宙无始说的理论，而且反驳了伊斯兰神学家安萨里对哲学家的攻击。

一、世界是永恒的、物质的

如果说阿拉伯哲学史开始于铿迭，那么他是唯一主张宇宙有始说的阿拉伯哲学家，法拉比、伊本·西拿、伊本·图斐利都是主张无始说的。

伊本·鲁西德继承了无始说的观点，把世界看成是永恒的、物质的。在他看来，整个宇宙正象亚里士多德所主张的，既是无始的、永恒的，又是变更的。世界在总体上是单一的，不可能是无，也不可能是别的形式的存在。不能从无中产生出有，也无所谓"先有而后无"，因为一切变化不外乎由潜能变为现实，或由现实返于潜能，在这个变化中，由任何物质发出的，只有类似的东西①。

世界上的万物，不管是现存的，还是已破灭的，都是由物质和形式组成的，物质和形式是不可分离的，也都是永恒的。因为物质如果不是永恒的，那么产生的和败坏的就没有包含它们的最初位置②。因为如果形式是败坏的，那它也应该由物质和形式构成，象其他产生和败坏的万物一样。正象不能说一切物质之后还

①参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第187页。

②参见杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第477页。

有物质，以至于无终一样，也不能说一切形式之后还有形式。形式是一种完全，现存的和毁灭的都终止于它。现存的和毁灭的之追随完全，只是通过形式追随特殊的或临近的物质而实现①。

因此，如果说伊本·鲁西德是主张宇宙无始说，倒不如说他主张物质无始说②。因为他的宇宙永恒论是物质和形式永恒论的必然结果，万物是由物质和形式构成的。

但万物是有等级的，其中一部分被有秩序地安排在另一部分之上。物质的或本质的形式，是在纯粹的偶性和分离的本质之间的这一等级。本质的形式也是有许多不同的等级，有居于潜能和现实之间的许多居中的状态。最高的形式是真主的本体的形式，它是世界的第一形式。最低的形式是物质的形式，所有这些形式组成一个统一的互相联系的系列③。

这样，在伊本·鲁西德看来，物质就是独立自在的而且是最牢固的物理范畴。这范畴为了自身的实际存在是什么也不需要的。而形式却能失掉自己的有决定性的意义，并变成能决定物质特殊差别的某种东西。因此，这是一条通向唯物主义的道路④。他强调了在存在的世界中，现存的和毁灭的都是由物质和形式组成的，物质和形式是不可分离的，物质和形式又都是永恒的。过去、现在和将来都是这样，是不可创造的，又是不可消灭的。在永恒的自然界中，既无绝对的产生，也无绝对的毁灭，有的仅仅是在永恒因素即物质和形式重新结合的基础上的改变。

---

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第478页。

②穆罕默德·阿拉夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第138页。

③杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第478页。

④参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第89页。

二、物质世界是运动变化的，运动的发动者是真主

伊本·鲁西德认为，运动也是无始的，因为它的本性是连续的量。每一事物的本性都是这样的，不可能有时间上的开始。时间也象运动一样是无始的，因为时间是运动的尺度，其两端都是无限的。运动的无始和永恒，与时间的永恒相联系。

运动既然是无始的，那么这一运动就需要一个无始的发动者。因为如果我们说，世界是有始的，那么就应另有一个世界是这一世界的起因。这样下去，会是没有终极的。如果我们说，世界是可能的，那么就该说在它之前另有一个可能，这样下去，也会是永无终极的。因此，伊本·鲁西德主张，世界自无始以来就是运动的，有一个无始的发动者在运动着它。这一无始的发动者，产生出世界的秩序，创造出永恒的运动，应称之为世界的创造者。它在世界上的作用，是通过各天体的运动理性所完成的。而在这一世界上的每一种运动，都必须各具特殊的起因①。

这也就是说，伊本·鲁西德承认世界运动的创造者就是真主。但是作为世界运动创造者的真主，其实际意义只是给缺乏运动的物质以第一推动这一必然性而已。“任何运动不能发生于静止之前，任何静止也不能发生于运动之前。运动是永恒的、不间断的，因为任何运动都是以前运动的结果。”②物质世界的变化，是由于运动，而运动又必须有一个致动者，这就是真主。但伊本·鲁西德在这个意义上使用的真主，实际上已不是伊斯兰意义上的造物主，而只是借用真主之名，赋予运动以必然性的意义。

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第479页。

②奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1963年版，第70页。

三、自然界有自己的规律

在伊本·鲁西德看来，整个宇宙是一个永恒延续的体系，天体在无限地、永远不停地运动着。宇宙的运动是永恒经常的，是不可创造又不可消灭的。在宇宙中，一切都在运动，既没有什么被创造出来，又没有什么被毁灭，物质世界变化的仅仅是元素的位置和结合方式。统治自然界的不是别的，而是严格的必然性。整个自然界是依照自己的永远不变的规律而存在着，而不是宗教学家所说的出自真主的意志。"对于合乎规律地运动着的自然界来说，真主的不断的创造行动根本是不必要的，因为世界上没有奇迹。"①

如果说真主有行动，那也是按照必然性行动，按照自然界的规律行动，因此，自然界的规律要高于真主。这样，真主的启示和"天佑"，都是不存在的。"因此，祷告就是不需要的、无目的的，人应该信赖自己的积极性，应该认识自然规律。"②"世界不能不是现实中的这个样子。"③

四、对安萨里的驳斥和批判

伊本·鲁西德被认为是唯一摧毁过安萨里体系的哲学家④。安萨里曾指斥哲学虚妄不实和错误百出，于是对哲学发动了全面进攻。但是可惜这种进攻并没有建立在坚实的基础之上，在伊本·鲁西德的反驳之后，便告纷纷解体。伊本·鲁西德的批驳主要集中在世界的有始无始问题这一根本问题上。安萨里在这一问题

①奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1932年版，第71页。

②③同上，第71页。

④穆罕默德·阿拉夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第20页。

上曾为了驳斥哲学家，从四个方面论证世界有始说①。伊本·鲁西德也从四个方面反驳了安萨里，论证了世界无始说。

1.对安萨里的第一个反驳的批判。

安萨里反驳哲学家的第一个证据，是说有始根本不可能产生于无始。安萨里反驳这一证据说，世界的发生是由于无始的意志，这一意志需要世界在其存在的时间存在。对这一意志的理解是没有矛盾的，因为它是绝对的意志，不能用人类的意志来比拟真主的意志。

伊本·鲁西德批判说，安萨里混淆了无始的作用者的意志和作用。安萨里不了解哲学家们允许在作用者的意志和作用者的意志的效果之间有一个时间上的迟缓，但他们不允许作用者的作用和其效果之间有这种迟缓。如果假设真主用无始的意志来创造世界，那么真主的作用也应该象其意志一样，也是无始的。因为在绝对的作用者那里，作用对于意志是必要的。不能说作用者与其效果之间有时间上的迟缓。因为，如果假设这样，那情况就会出现变更，或者出现一种不曾有过的联系。这种联系或在作用者，或在效果，或在它们二者。无疑，安萨里主张真主用无始的意志创造世界是正确的，但他把作用与意志分割开则是错误的。如果他接受作用与意志一样也是无始的说法，那他也就不会去驳斥世界无始说了②。

2.对安萨里的第二个反驳的批判。

安萨里反驳哲学家的第二个证据是，哲学家说，真主在世界之先不是时间上在先，而是本体上在先。真主的本体在先，就象因在果先一样，那么果与因应该同时存在的。安萨里反驳说，时

①参见本书《安萨里的伊斯兰宗教哲学》章。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第479～480页；穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第138页。

间是有始的、是被造的，在被造之前根本无时间。如果说真主先于世界而存在，那就是说，曾经是只有真主而无世界，而后是有真主，也有世界。空间的距离从属于实体，时间的距离从属于运动。如果能证明实体的各方面是有限的，那么同样也能证明运动的两端是有限的。

伊本·鲁西德反驳说，真主不是在时间之中，因为真主不是运动者。世界在时间之中，因为它是运动者。真主在世界之先，并不是时间上的在先，而只是本体在先，就象因在果先一样。在这方面，时间的测量用于空间是不正确的，因为空间有具体的存在，因此，不可能增加距离的份量，然后再增加，以至于无穷。而时间则与此不同，因为时间不是"事物"，不是头脑对运动份量的延长所能认识的。时间也有具体的内容，它就是运动，不能阻止头脑中对其延长的设想，其延长是永无止境的。

在这方面比较真主和世界是不正确的，因为真主完全有别于世界，不会在它和世界之间有一种既不是时间上的、也不是本体上的联系。因为从时间上在先和本体上在先的本质来说，时间上的在先和本体上的在先也应该属于同一个"种"的万有的本质，而真主和世界是不属于同一个"种"的。与此相较，真主在世界之先，这里在先的意义就是存在的在先。这种存在是不变的，也不是在时间之中的。可变的存在是在时间之中的，这是另一种在先。因此，不能相信真主与世界不是同时的，也不能相信它们一个在另一个之先。所有这些都证明，真主和世界这两种存在之间是一种因果联系，世界是真主的结果，真主是世界的原因，而因果是同时并存的①。

3.对安萨里第三、四个反驳的批判。

①《矛盾的矛盾》，开罗1903年阿拉伯文版，第64页。参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第481～482页。

哲学家们说，世界在其实有之前是可能的存在，因为如果它是不可能的，那它就不会成为存在。这种可能性是无始的，没有开端。因为如果假设有开端，那么世界在这种可能性之前还有不可能性。因此，无始的可能性就是世界。这是哲学家证明世界无始说的第三个证明。第四个证据是，说世界有始必须有物质在其先，因为有始不过是继物质之后的形式和性质。如果在可能这一范畴里，世界是内在因素，那么其可能性还必须有载体，就是物质。这一物质之上不能另有无穷的物质凌驾于其上，这只能是无始的第一物质。

安萨里对这两个证据反驳说，可能性、不可能性、必然性，都不是实有的事物，而只是理性的想象，不需要有具体的客体。如果宣称可能性占有一个位置，那么也该宣称不可能性占有一个位置，这是互相矛盾的。

伊本·鲁西德批判安萨里说，可能性是无始的、永恒的。说可能性的永恒性，必须是说实有的永恒物质所具有的可能性，这是明白的真理。因为可信的理性，必须在灵魂之外有与之相对待的事物。因此，我们不能附合安萨里，说可能性纯粹是理性的想象，不需要客体，而且就是不可能性也是需要有一个客体与之相对待的，它是属于不可能性的客体。如果可能性所寄托的客体消失，这一客体就是从存在的潜能状态过渡到存在的现实状态的实有，那么发生和变化也就消失了。因为事物既然可能是有，就不可能同时又是无。同样，可能是无的事物也不可能同时是有。那么，就会有第三种事物与有、无同时相对待，它就是可能性，就是从无的状态到有的状态的过渡。有和无都不能用形成和变化来描述，能用变化来描述的是称之为物质的载体，它是产生和毁灭的最高客体①。如果我们设想存在没有物质，象分离的本质一样，

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第483页。

既不是产生的，也不是毁灭的，那它同时也不是自然界中的存在①。

也就是说，伊本·鲁西德认为，任何一种运动、变化、产生和毁灭，都作为一种可能性存在于物质之中，所以物质本身是无所不包的、最普遍的存在之可能性。而可能性与现实性又是相辅相成的，如果没有可能性，也就没有现实性，反之亦然。所以可能性与现实性的区别是相对的。在物质本身中就有各种形式存在的可能性，而作用力只是使可能性行动起来，从而变成现实性。从永恒性这方面来说，一切可能的东西最后总会转化为现实，不然，在自然界中就会存在无谓的东西了。“就永恒性来说，可能的东西与已有的东西之间是没有区别的。”②

4.结论。

在批评了安萨里对哲学家这四个证据的反驳之后，伊本·鲁西德得出结论：世界是无始的，但它是被造的，有一个创造者。理性能够证明这个创造者的存在，这就是世界上的所有产品都处在一种必然性的秩序之中，不能再有比这一秩序更为完美无缺的了。在他看来，世界是通过无始的作用者和其作用而发生的，因此既没有开端，也没有结束。哲学家们在证明世界无始说的时候，也就证明了无始的创造者本身。无始的创造者其作用也是无始的，既然这样，那么，世界是从无始的作用者发生的，因此世界也是无始的。这种思想与《古兰经》也不抵触，如《古兰经》说：“他（指真主）在六日之中创造了天和地，他的宝座原是在水上的”（第十一章，第7节）。这证明，宝座和水都是无始的，而与宝座和水的存在相联系的时间也是无始的。又说：“然后他志于造天，那时，天还是蒸汽”（第四十一章，第11节）。

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第483页。

②奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第70页。

这也证明，天是由蒸汽创造出来的，而蒸汽是无始的。就这样，伊本·鲁西德肯定了世界是无始的，被创造的[①]。

第四节　理性论和认识论

伊本·鲁西德的认识论，其内容正象亚里士多德的认识论一样，也是不能与研究存在或自然完全分离的。只不过伊本·鲁西德在其认识论方面，贯穿着一条理性主义的主线。这条理性主义的主线，不仅是其认识论，也是其整个哲学思想的中心，是其哲学中很有特色的一部分。

一、灵　魂　论

对灵魂的探讨，在伊本·鲁西德那里有一部分是在物理学的范围内进行的，因为物理学所探讨的物质实体，是由物质和形式组成的。灵魂是肉体的形式，灵魂不能行动，只能通过肉体受到影响和作用，它的若干状态与肉体的物质是不可分离的。

但是一旦确证灵魂和物质的联系是偶性的联系，那么灵魂还有若干状态又是完全离开物质实体的，对这些状态的研究就应该在形而上学的范围内进行。但是物质和形式的分离是不可想象的，因为形式和物质的联系是本质的联系。

这样，伊本·鲁西德肯定灵魂和肉体的关系，就是形式和物质的关系。灵魂离不开肉体，肉体决定灵魂。肉体毁灭，灵魂也就毁灭，所以他坚决否认各个体的灵魂不灭之说，认为灵魂的存在，只是由于它完成它所寄寓的身体而已[②]。

伊本·鲁西德肯定灵魂的存在，不仅人类有灵魂，其他东西

---

①参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第486～488页。

②参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第189页。

也有灵魂，植物、动物都有灵魂。然而人类的灵魂和其他东西的灵魂又是有区别的，分别处于不同的发展阶段。他把灵魂分为五种：植物的灵魂、感觉的灵魂、想象的灵魂、欲望的灵魂、理性的灵魂。

植物的灵魂是一种吸收的能力，借助这种力量，躯体可以实现现实，它是一种直觉的热量。这种灵魂在植物、动物和人类身上都有。

感觉的灵魂，只在动物身上才有。感觉力的特点是有时为潜能，有时为现实。躯体进行感觉需要五种器官，即触觉、味觉、嗅觉、听觉、视觉。前三种感觉是所有动物都有的，而听觉和视觉则是较高级的动物才有。

想象的灵魂是建立在感觉力的基础上的，是想象力在感觉消失之后对所感的了解。想象力不同于理性力，因为想象的内容只是些物质的个别形象，而理性的内容则是抽象的整体形象。

欲望的灵魂是一种希望有用、憎恶有害的力量，包括渴望、愤怒、意志。欲望的灵魂和想象的灵魂有紧密的联系，因为动物一旦想象到所感觉到的内容时，就产生渴望或愤怒，不管这些感觉到的内容是现时的还是已消失了的。欲望的灵魂也与理性的灵魂有紧密的联系，因为人类一旦用理性想象到一些适宜的事情，就要趋向于它；而一旦想象到一些不适宜的事情，就要远离它。

以上这些能力都是人和动物所共有的。灵魂除了这些能力以外，还有一种力量，只是人所具有而动物则不具有，这就是理性的灵魂。理性的灵魂是一种用理智了解整体、一般的力量，而一般、整体是没有物质的、抽象的①。探讨了灵魂的这些能力，就可以进一步探讨伊本·鲁西德的认识论了。

---

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第491～494页。

二、理性能力的功能

人类的理性灵魂，区别于其他灵魂如感觉的灵魂等。因为感觉的灵魂只能获得个别的形式，它只是物质的，即使它所接受的不是在灵魂之外的物质的内容，甚至是精神的内容更多一些，那它也离不开物质。而理智则脱离物质的形式，这些物质形式的表象是独立于其本体的，因此，理智能理解和领会事物的本质，舍此，就不能有基本的知识①。

一般而言，概念有两类，一类是全称概念，一类是特称概念。全称概念认识的是从物质中抽象出来的一般意义，而特称概念认识的是物质的意义。感觉和想象是认识物质的意义，即使感觉和想象不接触物质，也离不开物质。因此，我们不能脱离开具体图案去想象颜色，更不用说我们直接感触的东西了。总之，我们不能脱离物质去想象所感，只要在物质之中去认识所感，所感就会显现出来②。

而认识全称和事物的本质则有别于此，因为我们要把它从物质之中抽象出来，如远离事物的点和线这种理性表象，即从物质之中抽象出来的全称概念，不属于物质的个别，而是紧随一般的，它超越了个别，但与物质有联系。“这种（理性）能力的作用，不只是认识从物质之中抽象出来的概念，而是要对概念进行综合概括，形成判断。这种综合是必要的认识简单事物的作用。这种（理性）能力的第一种作用叫表象，第二种作用叫确认。”③

伊本·鲁西德认为，这种（理性）能力有三种功能，即抽象、综合、判断。就是从物质抽象出概念，对它们进行综合概括，形

①《形而上学节要》，开罗1958年阿拉伯文版，第58页。

②穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第93页。

③《论灵魂节要》，开罗1954年阿拉伯文版，第68页。

成判断。由于理性能力的这些功能，就和灵魂的其他能力区别开来。伊本·鲁西德说："人类不仅有感觉力和想象力这两种能力，而且还有另一种能力，这种能力能从物质抽象出概念，对它们进行综合、概括，形成判断、推理，直至与此相吻合有很多技艺和职业，对人类的存在有所裨益……这种能力就是理性力。"①

伊本·鲁西德证明人通过对各种认识的深思熟虑而有理性能力。认识有两种，一种是对特称事物的认识，另一种是对全称事物的认识。对特称事物的认识，是在物质意义上的认识，如感性认识或想象认识都离不开物质。对全称事物的认识则是在非物质的意义上的认识，这种能力就是理性力。

理性能力是动物所没有的。因为动物的生存就是避免危险，这只要依赖可以感觉到的东西或到可以感觉到的东西中去活动就行了。可以感觉到的东西，或者是现成的，或者是不现成的。对这些东西，感觉力和想象力就足可以发现它们。而人类则不同，人类的生存并不只是避免危险就够了，而是为了更好地生存，因此人类需要理性能力从物质之中抽象出概念，认识非物质的意义②。

三、人类实践理性和理论理性

人的理性能力分两种，一种是理论的能力，一种是实践（行为）的能力。前者叫理论理性，后者叫实践理性。

实践理性的能力是人所共有的，只不过有或多或少的差别而已。而理论理性则具有极大的神秘性，只有关注这种理性的人才

---

①《论灵魂节要》，开罗1954年阿拉伯文版，第68页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第494页。

会具有①。

实践理性的产生和在人类中的存在，首先是通过潜能，而后是通过现实。“要想取得这种理性，只能通过经验。而经验首先通过感觉，而后通过想象。那么这种理性的存在需要感觉和想象。”②也就是说，实践理性的存在是建立在感觉和想象的基础之上的，随感觉和想象的产生而产生，随感觉和想象的破灭而破灭。动物也有感觉和想象，但人和动物在这方面的区别，是动物的感觉和想象的形象的获得是出于自然本能和天性，如蜜蜂建造蜂房，蜘蛛编织蛛网，所以它们的所知只是有限的形象，而人类则是出于思维和推理③。

从感觉到想象，再从想象到理性，感觉是基础，这是因为：

1.谁丧失感觉，谁就要丧失与这种感觉相对应的理性。如盲人就没有与颜色相联系的理性。

2.谁不能感觉到个体，谁就不会有类的知识。

3.全称意义的取得只能通过反复感觉和记忆④。

那么，人为什么会有这两种理性，即实践理性和理论理性呢？伊本·鲁西德认为，这是因为在宇宙中有两种理性，可以和人类灵魂取得联系，从而使人类获得理性。这两种理性就是原动理性和物质理性。

四、宇宙的原动理性和物质理性

亚里士多德曾把理性分为两种：积极的理性和消极的理性。消极的理性提供认识的可能性，这种可能性依靠有决定意义的、并且永存的活动着的理性——积极的理性而变为现实。伊本·鲁

①②《论灵魂节要》，开罗1954年阿拉伯文版，第69、70页。

③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第495页。

④同③，第497页。

西德继承了亚里士德多的思想，也提出了两种理性的思想。

伊本·鲁西德认为，有两种理性：原动理性和物质理性。原动理性相当于积极理性，物质理性相当于消极理性，物质理性又叫做承受理性。它们是独立于个体灵魂的客观存在，而灵魂的认识则是原动理性和物质理性的结合。物质理性只提供认识的可能性，而原动的理性则把认识变为现实。原动理性对物质理性的作用，就如同太阳光对视力的作用一样。

原动理性和物质理性如何在灵魂中得到结合，第·博尔说："原动的精神（理性）把灵魂的表象变成理性的形相，而承受的精神（理性）承受它。人类的灵魂是这对情人幽会之所；这些幽会之所是大不相同的。原动的精神把这些表象提高到理性的地位，而承受的精神把这些表象变为其内容的一部分。这两种作用究竟能达到什么程度，全靠各人灵魂的倾向，及其对于认识的努力如何。由此可见，在理性的知识方面，人类各分子的程度是千差万别的。这种知识的全量是固定的，但各人所得的分量是悬殊的。哲学家当然时时出现，无论他是亚里士多德，或伊本·鲁西德，天地万物，在他的脑海中变成观念。人类的思想是有始的，承受的精神因各人的天资而变化，这都是毫无疑义的。但这种精神，就其为人类的精神来说，是无始的，是不变的，恰如原动的精神——最后的天体精神一样。"①

关于原动理性和物质理性之间的关系，伊本·鲁西德指出，原动理性是以现实的状态存在着的永恒理性，它管理着物质理性，是物质理性由潜能到现实的推动者。因为潜能不能通过自身变为现实，物质理性因为是物质的，在其存在中必然地需要一种现实存在的理性，否则就不存在物质理性②。

---

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第190页。

②《论灵魂节要》，开罗1954年阿拉伯文版，第88～89页。

伊本·鲁西德分析了人类和原动理性联系的两种方法。一种是哲学家的方法，它开始于可感，然后在理性中达到可思。另一种是苏非派的方法，它通过苦行和修炼，达到神秘的直觉。他肯定哲学家的方法，主张人类认识逐渐由感性达到理性，即主张认识的合乎自然的发展。他否定第二种方法，因为这种方法不思考感性或理性，而是用奇迹去说明认识，这种说明不科学①。

根据人类各分子对原动理性接受的程度，即原动理性在人类灵魂中结合的程度，人类可以分为三个等级。第一个等级是一般人，即芸芸众生的凡夫俗子。他们的理性的特点是辩证型的，他们既不想弄懂神学中的疑难，也不想弄清楚哲学中的微妙难懂之处。他们只想使听众相信某一论点，而又不去考虑这一论点是否正确。这一等级所有的只是实践理性，具有这种理性的人，与想象的形式相联系。

第二个等级是理论神学的人物，他们的理性的特点是辩证型的，运用辩证的论据，根据公认的言之成理的前提发表意见，但这并不能导致获得真知。他们所具有的只是理论理性，他们的思考不依赖于客体，也没有客体。

第三等级则是哲学家，他们的理性的特点是论证型的，以正确的前提为基础，通过论证而使人信服。他们既有实践理性，又有理论理性，他们开始于可感的事物，又从可感过渡到头脑的抽象，最后达到神的世界。因此，只有他们才能获得真知，但他们在各个社会中只是知识界的少数杰出人物②。

可见，伊本·鲁西德虽然不反对宗教，承认理论神学的理性高于凡夫俗子的理性，但他认为除天启神条以外，任何事物（当

①参阅穆罕默德·阿texts夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第127页。

②参阅穆罕默德·阿梽夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，第121～124页。

然也包括宗教）都要受理性的检验和判断。这就使他的理性主义成为从神本主义到人本主义的桥梁，对中世纪的思想界有一种发聋振聩的思想解放的作用。所以伊本·鲁西德的内在思想是把科学、哲学与神学截然地分开了，认为理性是某种能够单独存在的事物。在这一点上，他的见解具有客观唯心主义的性质①。

五、感性认识和理性认识

伊本·鲁西德认为，人类的认识是由两个不同的认识阶段构成的，它们就是感性认识和理性认识。他提倡人类的认识必须从感性认识上升到理性认识，从特称上升到全称。

1.从可感存在到可思存在。

伊本·鲁西德在认识论方面的理论，集中在对可感存在和可思存在的比较上，以及从前者上升到后者这些问题上。

他主张，人类理性的问题已经为哲学家证明，形式有两种存在，如果形式在物质之中，那么就是可感存在；如果形式从物质之中抽象出来，那么就是可思存在。他举例说，比如一块石头，它有一种固定的形式，这一形式存在于物质之中、灵魂之外；同时，它还有另一种形式，被看做认识和理性的形式，这一形式是在灵魂之中从物质抽象出来的②。他说："当这些哲学家思考全部知识时，发现它们分为两类：一类是通过感官认识的，认识的是通过本体而存在的实体和这些实体的偶性。另一类是通过理性

①参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第73页。

②参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第101页。

认识的，认识的是那些可感事物的本质和特征。”[1]他认为，感官认识实体，实体是由物质和形式复合而成的，理性认识这些实体的本质。理性一旦把这些本质从容体和物质之中抽象出来，就把这些本质变成可思的和理性[2]。

存在就是单一，在存在中有不同的等级。比如说色彩，人所接收的就可以分为三级。他详细论述说："视觉有捕捉物质实体色彩的特性，因此它必须充分地适应物体。只有充分适应，才能经过思考和理解予以提炼……视觉〔也〕以下列方式接收物体的形态：首先，空气借助于光接收〔可感觉到的〕形态，把它们直接传达给眼组织；然后是通过常识接收物体的形态。眼组织含有玻璃液，它象性质介于水与空气之间的镜子，正是由于玻璃液，才能从空气（其作用也象一面镜子）中捕捉到形象，并把形象传送给眼球的水状液。水状液通过其特定的条件能使两种特性相通……常识由此接收形态，并将它传导给想象力，想象力所接收的完全是非物质化的东西。因此我们说，所接收的形态分三级：第一级是〔眼睛中〕觉察到的东西，第二级是常识中非物质化的东西，第三级是想象中无形的东西。人们从这三级又过渡到其他级，〔在人的记忆力与理解能力中〕不断地提高和升华。”[3]

再比如说，人的听觉本来是一种学习的途径，因为教育是要有语言的。语言的传达只能通过听觉，但是理解语言的意义却不是属于听觉的，而是属于理性的。所有的感官都是获得最初的可思的途径，尤其是听觉和视觉。因此，伊本·鲁西德引用亚里士多德的话说：那些不缺乏这两种感官的人，有更多的理性和更好的认识[4]。

感性认识是通过感官得到的，它是认识的第一步。感性认识

①②《矛盾的矛盾》，开罗1903年阿拉伯文版，第89、90页。

③《医学通则》，转引自联合国科教文组织《信使》杂志1986年11期。

④《感觉和所感节要》，开罗1954年阿拉伯文版，第206～207页。

必须上升到理性认识，特称必须上升到全称。因为科学只不过是认识全称的意义，但要认识全称，又必须通过认识个体，如果不认识个体，对全称的认识也就是虚假的。对个体的认识是认识偶性，对全称的认识则是认识本质①。"全称就其为本性来说，实际上是存在于各个体中；至于就其为全称来说，则存在于思想中。换句话说，就潜能来说，全称存在于万物中；就现实来说，全称存在于思想中。"②这就是说，理性的认识、对全称事物的认识要高于感性的认识、对特称事物的认识，但理性认识又离不开感性认识。他对分离的一般的批判更能清楚地说明这一点。

2.对分离的一般的批判。

可思的存在要依赖在灵魂之外的客体，只要可思的存在是真实的，那它就有独立于灵魂、在灵魂之外的客体，作为想象的形式的依据。如果没有客体，那可思的存在就是不真实的，由此而形成的想象的形式也是不真实的。他否认分离的一般的存在，而坚持一般必须依赖个别，可思一定要依赖可感。一般不在灵魂之外，它只是个别在头脑中的集合。一般的原则不是在灵魂之外的存在，它只不过是个体的存在。个体能产生个体，而"一般"的人不能产生"一般"的人③。因此，分离的一般，即脱离个别物质的一般是不存在的，宇宙在本体上只是个体的个别事物。"一般"的基础来自于对个体的感觉，人们将它们一部分一部分地归并集结起来，设想出它们的一般意义，说出其一般的观念。理性将感性形式进行整理组合，构成一般的本质。对存在的认识由低到高构成一个不同等级的序列：物质中的存在→视觉中的存在→

①参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第104～106页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第188页。

③伊本·鲁西德《形而上学注释》第3卷，黎巴嫩贝鲁特基督教出版社1949年阿拉伯文版，第1544～1545页。

想象力中的存在→记忆力中的存在→理性中的存在。他承认万有的存在只应该用物质和形式加以说明，物质和形式之外不存在别的东西。他说："可感的个体是复合的，因为它有两种极不相同的两种状态的存在：可感存在和可思存在。两种存在状态缺一不可，形式是构成可思事物的原因，物质则是构成可感事物的原因。"①

伊本·鲁西德特别强调人类理性是思维的重要性，重视追求智力上的快乐。他说："犹如饥渴是身体的空虚，使人有空虚感一样，无知与愚昧则是灵魂的空虚，也使人有空虚感。这是因为世上有两种感到满足的人，一种人满足于吃饱喝足，另一种人则满足于获得知识。但是，只有通过认识最高存在的事物才能得到真正的满足……一般而言，如果某人认为得到满足即为得到快乐，那么无论〔他所理解的是什么〕，凡是真正比较高的、更〔具有〕真实性和更为持久的，都肯定是一种值得人们去选择的快乐。这就是相对于其他欢乐而言的智力上的快乐。"②

这些都向我们证明，伊本·鲁西德是一位理性主义者，但他阐明认识论时植基于从感性上升到理性，从个别上升到一般，并反对苏非派在认识论方面所主张的神秘主义方法。

六、因果性原则

伊本·鲁西德理性论的最后一个方面，是他提出了因果性原则。

伊本·鲁西德认为，世界上存在着必然的因果联系。结果和原因都是必要的，如果原因没有变化，那结果也不会有变化。他

①《形而上学节要》，开罗1958年阿拉伯文版，第67页。

②《论柏拉图〈共和国〉》第三篇论文，第146～147页，转引自联合国教科文组织《信使》杂志1986年第11期。

设想整个宇宙，认为宇宙中的天和地是一个统一的整体，其中每一方面都和其他方面有着必然的联系，其中发生的一切都有必然的原因，没有任何现象不能找出其必然确定的原因的，因为整个宇宙作为一个整体在原因和结果方面有着必然的联系①。

整个世界服从于一种秩序，不可能有比这一秩序更完善更完整的了。在这一秩序中，各元素的结合是有限度的，而从这一结合中产生的万物却是必然的。如果世界是无始的，真主和世界之间的联系是因果联系，世界上的一切都应该受一种秩序和安排的限制，由这种秩序和安排证明了智慧和眷佑。那么，真主是创造者，他对自己的所造之物都是眷佑的。智慧的造物主会决定本质和偶性，并将一切事物都安置在它所适合的位置上②。

如果观察一下可感的事物，便会发现"它是按一定的形式、一定的能量、一定的位置被安置的，在这一事物中，一切都和存在的利益相一致。"③在世界上有缤纷的万有，如太阳、月亮、星体；地球上的其他东西，也都证明世界有一种秩序，如果其中的一件事物有缺陷，那整个万物的存在也都会有缺陷④。所以世界只能是这个样子的存在。

世界上存在的万物都分为两部分：本质和偶性。只有真主创造本质，而偶性则产生于和本质相联系的自然原因。世界万物有四种原因，即物质因、形式因、行为因、目的因，而认识也就是通过理性来更多地了解存在的原因，因此，谁排斥原因，谁也就排斥了理性⑤。

---

①穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第28页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第505页。

③《宗派教条论证方法之披露》，开罗1955年阿拉伯文版，第81页。

④同②。

⑤《矛盾的矛盾》，开罗1903年阿拉伯文版，第123页。

在伊本·鲁西德看来，事物的本质虽然是真主创造的，但是真主本身又是按照必然性来行动的，所以世界上最终不存在什么命运和奇迹，而只是存在必然性，真主只不过成了必然的别名。

第五节　哲学和宗教的调和

伊本·鲁西德被公认为是二重真理论的奠基人之一，但他并不是试图调和哲学和宗教的第一个哲学家，在伊斯兰教产生之前和之后，有很多希腊哲学家和阿拉伯哲学家都先于他已经这样做了。

一、伊本鲁西德的理论前驱

亚力山大的费奈隆（Fénelon，死于公元50年）就试图理智地说明摩西的法律，克雷芒（死于公元217年或公元150～214年）和奥利金（Origenes，约公元185～约254）以及圣奥古斯丁（公元354～430）等基督教先辈，就从事于调和希腊哲学和基督教教义的工作，由此而为后期学园派新柏拉图主义哲学的出现铺平了道路。

阿拉伯哲学家在接受了希腊哲学之后，调和哲学和宗教的工作超过了希腊哲学家。铿迭认为，通过理性标准能认识宗教知识的真理，这是除蠢才之外都不会否认的。理性的认识和宗教的认识只是在表面上有不同之处，以至于白海格（死于公元1066年）说他在部分著作中把宗教原理和理性原理混合起来。法拉比承认真理只有一个，但通向真理的方法却有不同。这种单一真理论的信仰促使他去混合柏拉图、亚里士多德理智的论据和启示的论据。他经常在说明宗教原著时附和哲学观点。伊本·图斐利也说，哲学和宗教的目的是一个，就是认识绝对的善。但是对善的认识有两种方法，一种是理智的方法，这种方法自然、纯粹、清

楚。另外一种是启示的方法，这种方法伴之以象征和箴言。如果先知和使者是依赖感性象征以完成其使命，这只能解释为一般大众对于远离感觉和想象的抽象真理的认识无能为力。如果对这种真理的外表和内里发生分歧，那就可以用注释的方法加以消除①。

二、伊本·鲁西德的双重真理论

伊本·鲁西德继承了先哲们的传统，但又不局限于在部分哲学观点方面调和哲学和宗教，而是为阐述这一问题单独写了一部著作《关于宗教和哲学之间的一致性》。他认为，哲学是宗教的朋友，同胞姐妹，两者是结伴而行相亲相爱的。哲学和宗教带来的都是真理，真理和真理相辅相成，而非相悖相反②。

但他又认为，哲学和宗教各有其侧重点，信仰和理性是在不同的层面活动的。对于在习惯影响下而形成自己观点的众生来说，有一个绝对信仰的权威就足够了，他们只需使其信仰具有象征的形式。而"哲学的作用只不过是更多地去思考存在，并把存在看作造物主的一个证据"③。哲学是沿着少数人所能理解的纯粹思辨的道路前进的，哲学家是吸收抽象的、根据推理得来的真理的人，这些人要求的是探讨未知的真理，哲学正能够指示他们去探索真理的道路。因此，哲学和宗教最基本的共同点就是涉及到存在的基础，都提倡思考和探求存在。

而在具体问题上，哲学和宗教的分歧是可能的。从哲学的观点看是真理的东西，从宗教的观点看就可能是谬误的，反之亦然。例如，哲学反对灵魂不死，认为灵魂是人类的形式，与肉体

---

①参见杰米耶·紫里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第456～457页。

②参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1963年版，第193页。

③《关于宗教和哲学之间的一致性》，开罗1895年阿拉伯文版，第2页。

同时死亡，而灵魂中的理性却可以永存，把人的认识与灵魂分开来了，而宗教却认为灵魂不死是真理。由于这样，就使宗教和哲学都获得了一定的或多或少独立的运用范围。他认为，对于一心去探求真理的人来说，完全可以撇开信仰的象征的形式和简单的训导来探讨真理。他甚至强调宗教有两种形式的区别：唯理的，即阐述"自然宗教"的宗教；象征的寓意的宗教，即群众的宗教①。这样，哲学成为真理的最高形式，同时，也是最高的宗教。这也就在事实上使哲学独立于宗教信仰之外，让哲学坐了头一把交椅。所以这种理论实际上又有反宗教的色彩，其内在的思想是将科学和哲学知识与宗教神学截然分开，而且认为人类智慧是某种能够单独存在的事物，甚至于认为存在完全世俗的社会。因此，他的思想遭到基督教徒和伊斯兰教徒的反对，而且被斥之为无神论者和渎神者②。

为了论证这种理论的合理性，伊本·鲁西德把亚里士多德哲学与神联系起来。他把亚里士多德哲学作为理性的顶峰，而亚里士多德则是神安排来启迪人的，因此，亚里士多德是一位最完全的人物，"是一个超人，真主的意思好象要以此人表示人类能与世界的精神接近到什么程度"③。自然界通过亚里士多德表现出高度的完善，他的学说是最高的真理，最纯粹的真理，因为他的理解力是人类理解力的极限。这样，客观世界就都可以用亚里士多德的哲学来解释了。

在宗教狂热的中世纪时代，这样大胆地倡导双重真理说，认为哲学和宗教在原则上、结论上应当使人们得到同一真理，甚至哲学的真理要高于宗教的真理。这种理论的目的，除了为使科学

---

①参见奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第75页。

②参见米格尔·克鲁斯·埃尔南德斯《安达卢斯的哲学家阿威罗伊与迈蒙尼德》，联合国科教文组织《信使》杂志1985年11期。

③第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第184页。

和哲学摆脱宗教的束缚而获得一定程度的自由而外，还有别的什么呢？他的学说传入西欧之后，曾经激起了一股自由思想的狂澜，这是对此最好的证明。

第六节　人学和伦理

以上各节我们探讨了伊本·鲁西德关于存在和认识方面的一系列理性主义理论，现在该轮到探讨他对人的研究了。

阿拉伯哲学家大多关心人学问题，虽然其中有些人对神学比对人学更为关注，但并不能否认他们对人学也有一定程度的研究①。伊本·鲁西德从以下几个方面对人学进行了研究。

一、善和恶

对于善、恶和美、丑的问题，伊本·鲁西德不象阿拉伯伊斯兰教义学家们那样从教律方面去加以区分，而是从理性方面加以区分。

伊本·鲁西德说，教义学家们主张，善之为善，出之真主的意欲，但他意欲的善并不是因为其本体的原因，而是由于其纯粹的意志。真主能够融合所有的矛盾物，根据绝对的自由无条件地安置宇宙②。也就是说，善之所以为善，是由于真主命人行之，恶之所以为恶，是由于真主禁人作之③。伊本·鲁西德反对这种观点，认为这种观点颠倒了宇宙的秩序，和真主的公正的观点相矛盾。他指出，《古兰经》中真主用公正来描述自己，否定自身有不义。如说："真主秉公作证：除他外，绝无应受崇拜的；众

①参见穆罕默德·阿托夫·伊拉克《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文版，第233页。

②参见穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第169～170页。

③参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第192页。

天神和一般学者，也这样作证：除他外，绝无应受崇拜的，他是万能的，是至睿的。”①又说：“行善者自受其益，作恶者自受其害。你的主绝不会亏枉众仆的。”②但《古兰经》有的章节也指出真主会引人入迷误，如说：“真主这样使他所意欲的人误入迷途，使他所意欲的人遵循正路。”③又说：“假若我意欲，必以向导赋予每个人，但从我发出的判词已确定了，我必以精灵和人类一起填满火狱。”④伊本·鲁西德即以其人之道，还治其人之身，同样采用教义学家们的作法，引用《古兰经》的话作为反对他们观点的武器，这些话证明，真主并不能决定人的行为的善恶。他认为，人的行为本身具有善性或恶性，经理智的判断而具善性或恶性。理智深思熟虑之后发出的行为具有善性，是合乎道德的行为，否则就是恶的行为。⑤

与善恶有关，他还谈到人的自由问题。他认为，人不是绝对自由的，不是无限制地自由的。人的自由在灵魂中是完满的，但是它的留存却依据外部条件，是有限度的，要受自然规律和社会规律的制约⑥。因此，人类的行为不能以个人的理智为最后的决定者，而应以社会和国家的利益为标准。

二、社会政治观点

伊本·鲁西德的社会政治观点，主要集中在《柏拉图〈政治学〉一书节要》中。但柏拉图的《政治学》一直被错误地当成《共和国》，所以该著作的英文书名就成为《论柏拉图〈共和国〉》三篇论文，美国康奈尔大学出版社1974年出版的拉尔夫·勒尼尔的译本，就是以此为书名的。伊本·鲁西德在这部著作

①②③④《古兰经》（第三章，第18节）、（第四十一章，第46节）、（第七十四章，第31节）、（第三十二章，第13节）。

⑤参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第192页。

⑥参见穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第170页。

中，主要阐述了以下三个方面的思想。

1.社会需要凝聚力。

在城市管理方面，最有害的莫过于把一座城市变为多座城市；最有益的莫过于将多座城市合而为一。伊本·鲁西德在这里所指称的城市，实际上也就是指国家。他对此论述说："显然，这是因为社会的利害关系使他们受制于城市，并与其友好相处……因此有人说，这些人与那些人亲近是有好处的。一般而言，没有比市民说某些东西'这是我的，那不是我的'对城市更为有害，也更容易造成混乱。"①因此，他反对做隐士，主张积极参与社会事务。他认为隐居的生活不能产生工艺和学术，离群索居的人不能享受到更多的福利。所以，每一个人都应该为人群谋幸福，为社会国家服务②。

2.男女平等。

既然社会需要内聚力，那么社会中的每一分子都应为国家和社会作出自己的贡献，妇女也不例外。为此，他反对歧视妇女，认为妇女的低下地位使她们变为"卷心菜"，使她们不可能充分发挥个人的才能和社会作用③。他反对男子视女子为盆景或家畜，把她们关在家里，只图眼前的、受人非难的享受，而不让她们去参与物质的和理性的生产及其保护④。伊本·鲁西德说："既然妇女和男人都是人，我们说她们也必须与男人有同样的目标……由于某些妇女十分杰出，气质高雅，因此她们之中不可能不出哲学家和统治者。"⑤他的这种思想并不符合伊斯兰教的传统道德，虽然伊斯兰教表面上也提倡男女平等，但阿拉伯的习俗并

①《论柏拉图（共和国）》第一篇论文，第64页，转引自联合国科教文组织《信使》杂志1986年11期。

②④参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第191页。

③参见米格尔·克鲁斯·埃尔南德斯《安达卢斯的哲学家阿威罗伊与迈蒙尼德》，出处同①。

⑤《论柏拉图（共和国）》第一篇论文，第57～59页，转引出处同①。

不允许妇女有较高的社会地位，尤其是在中世纪。因此伊本·鲁西德被誉为中世纪第一位，也许也是唯一的一位对妇女的低下地位提出批评的思想家①。

3.抨击暴政。

伊本·鲁西德用犀利的笔抨击了历史上各个时期尤其是他所处的时期的暴君。他指出，伊斯兰初期的阿拉伯古代政府，是按照柏拉图共和国的模式建立起来的，但穆阿威叶②破坏了这种模式，损坏了它的美满，又建立了专制独裁政府，其结果是在伊斯兰国家的各地掀起了动乱，使国家的基础受到破坏。因此，他激烈抨击暴君说："凡是暴君必然处于这种境地：他被一个充满欲望和恐惧的阶层绊住了手脚。此外，他〔本身〕也欲壑难填，不能自主。因此，他不能随意走走，也不能随意看看……这种人最恶劣的习气之一是，他不能克制和控制自己，但却想在某种程度上领导别人……暴君是最不能自拔的人，没有办法控制自己的愿望，只能永远处于无休止的忧伤与悲哀之中。这种人的灵魂是枯竭的，因此他好嫉妒，暴虐成性，无亲无友……毋庸置疑，他肯定总是不得安宁，总是不走运。"③伊本·鲁西德提倡政权应掌握在元老院手中，必要的秩序是自由形成的，人们之间用不着分你我，没有人会遭到社会的排斥。在这样的社会中，不需要法官，也不需要医生，但必须有军队对它加以保卫④。只有这样的社会，才是典范的社会。可见他的社会政治思想基本上是来自于柏拉图的，带有若干空想的成分。

---

①参见米格尔·克鲁斯·埃尔南德斯《安达卢斯的哲学家阿威罗伊与迈尼蒙德》，《信使》杂志1986年11期。

②穆阿威叶是倭马亚王朝开创者，建世袭专制王国。

③《论柏拉图〈共和国〉》第三篇论文，第142～143页，出处同①。

④参见穆罕默德·莱扎夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第170页。

第七节　阿威罗伊主义

伊本·鲁西德在西方被称为阿威罗伊，其思想被称为阿威伊主义。他是在东西方世界都享有盛誉的阿拉伯哲学家，在中世纪和近现代开始以前没有任何其他阿拉伯哲学家能和他相比。

一、伊本·鲁西德的贡献

他对亚里士多德的著作进行了注释和论疏，向有伟大的注释家的称号，同时，他又是一位伟大的自由思想家，他的理性主义、双重真理论和坚持思想自由原则，都对人类思想作出了巨大贡献，尤其对西欧中世纪以至16到17世纪哲学摆脱宗教神学的束缚产生过很大影响，为死气沉沉的西欧思想界注入了一股清新的思想之流，为稍后的文艺复兴和思想启蒙打下了基础。

勒南在其《西方的阿拉伯文明》中说：“把大多希腊哲学家介绍给我们的是阿拉伯人，这是他们对我们的功绩。他们对基督教的哲学复兴也有恩德。而伊本·鲁西德是亚里士多德思想观点最伟大的翻译家和注释者，因此，不管在基督徒中还是在穆斯林中，都占有极重要的地位。基督教哲学家托马斯·阿奎那通过他的注释，读到了亚里士多德的著作。我们还不能忘记，是他创造了‘自由思想’的观念。”①

二、伊本·鲁西德对欧洲的影响

伊本·鲁西德的著作从1230年起陆续译成拉丁文，其大部分著作都有较完整的拉丁文译本。他的著作在西欧既有支持者，也有反对者。支持者的最著名代表是尼德兰布拉班特的西格尔

①转引自穆罕默德·莱拓夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第219页。

（Siger de Brabant，约公元1240～1281年），他在巴黎大学任教期间，著成《论理智的灵魂》，积极宣传伊本·鲁西德的思想，形成了一股拉丁阿威罗伊主义思潮。我们稍看一下西格尔的思想，就足以看出伊本·鲁西德对其影响之深。

西格尔认为，上帝所想到的只是自己本身，认识的只是一般的和必然的东西，上帝的知识不会传播到人身上。没有什么天意和奇迹，有的只是能根据事物和自然理性的规律来证实的东西。世界是永恒的，必然的，而理性是与事物的始因有必然联系的永恒本质，这样也就在实际上排除了上帝的存在。西格尔还在植物的灵魂、有感觉的灵魂和理性的灵魂之间作了严格的区别。前两者的实体是物质的，与物质的活动分不开；而理性的灵魂对所有人都是唯一的和统一的，是外来的，暂时与肉体结合以便完成意识的行为。西格尔还认为个人的灵魂是会灭亡的，并非不朽。他还主张双重真理说，宣称神学认为是错误的东西，可能就是哲学的真理，所以他反对知识服从信仰，哲学服从神学①。这些思想与伊本·鲁西德的学说几乎完全一致。

由于西格尔等人的积极传播，伊本·鲁西德的哲学思想在12世纪到16世纪400多年间，一直是西欧占优势的学说。他的学说和他本人一样，都得到社会各阶层人们的普遍信仰和崇敬。从13世纪起，在欧洲各大学里，他的名字总是和亚里士多德的名字联系在一起，甚至被称为哲学和神学泰斗的托马斯·阿奎那，也经常采用伊本·鲁西德的论证方法。航海家哥伦布宣布，他是在读了伊本·鲁西德的著作之后，才下决心去发现新大陆的。在罗吉尔·培根的活动中，阿拉伯主义起到了一定的作用②，这也是以伊本·鲁西德为主的，因为培根对伊本·鲁西德是很惊讶的，并且

①②参见奥·谷·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1982年版，第136～150页。

肯定"哲学是由阿拉伯人介绍给我们的"①。

在西欧，也有一群反对者，他们敌视阿威罗伊主义，如大阿尔伯特，托马斯·阿奎那、雷蒙德·卢里、雷蒙德·马丁、纪尧姆·阿弗里尼等人都曾程度不同地攻击过伊本·鲁西德。他们最不能容忍的是伊本·鲁西德的世界永恒和无始的思想、否定从无中创造的思想、人类的统一理性的思想、灵魂是人类的形式随肉体的消失而消失的思想、否定真主的意志自由和天佑的思想、双重真理论的思想等等。正是这些思想刺痛了基督教神学家们敏感的神经，动摇了基督教神学的基础。

总之，伊本·鲁西德对欧洲的影响十分巨大，他的思想，前承古代希腊、罗马和阿拉伯哲学，后启欧洲资产阶级文化。对于这一点，连否定阿拉伯哲学的黑格尔也不得不说："阿拉伯人之获知亚里士多德的哲学，这件事具有这样的历史意义：最初乃是通过这条道路，西方才知悉了亚里士多德。对亚里士多德作品的评注和亚里士多德的章句的汇编，对于西方的各国，成了哲学的源泉。西方人曾在一个长时期里面，除了这些亚里士多德著作的重译本和阿拉伯人的评注的翻译之外，半点也不认识亚里士多德。"②正是在这一意义上，我们说，阿拉伯哲学沟通了东西方的文化，成为东西方文化交流的重要桥梁。伊本·鲁西德就是这一桥梁中的最重要最关键的桥墩。

参考文献：

1.杰米勒·赛里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

2.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《伊本·鲁西德哲学中的理性主义》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文第4版。

①《世界文明史》第13卷，台湾幼狮文化事业公司1975年版，第287页。
②《哲学史讲演录》第3卷，商务印书馆1983年版，第261页。

3.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《阿拉伯哲学中的理性革命》，开罗知识出版社1978年阿拉伯文第4版。

4.穆罕默德·阿托夫·伊拉克：《伊本·鲁西德哲学的批评方法》，开罗知识出版社1984年阿拉伯文第2版。

5.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

6.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩联合出版社1974年阿拉伯文版。

7.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

8.阿布杜·拉赫曼·贝达维：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯研究和出版公司1984年阿拉伯文版。

9.哈那·法胡里和赫里利·杰尔：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特知识出版社1957年阿拉伯文版。

10.穆罕默德·阿布笃：《回教哲学》，商务印书馆1946年中文版。

11.奥·符·特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出 版社1962年版。

12.蔡德贵：《伊本·鲁西德的理性主义哲学》，《阿拉伯世 界》1988年第1期。

第十四章　伊斯兰神秘思辨哲学——照明学派的哲学思想

公元9～13世纪，在阿拉伯世界神秘主义苏非派中又出现了一股神秘思辨的哲学思潮，在东方阿拉伯世界以素胡尔韦尔迪为代表，在西方阿拉伯世界则有伊本·麦萨赖、伊本·阿拉比、伊本·赛卜英等人。以伊本·阿拉比为代表，统称为照明学派。下面就分述他们带有思辨色彩的照明哲学。

第一节　照明哲学的前驱——伊本·麦萨赖的哲学

伊本·麦萨赖是西部阿拉伯世界最先对光进行哲学说明的神秘主义哲学家。他的思想对后来的照明学派产生过一定的影响，是照明哲学的先驱者。

一、伊本·麦萨赖的生平和著作

伊本·麦萨赖全名为穆罕默德·伊本·阿布达拉·伊本·麦萨赖（Muhammad ibn‘Abd al-llah ibn Massarra），公元883年生于西班牙科尔多瓦，公元931年死于科尔多瓦的一座山上。其父阿布达拉酷爱伊斯兰神学理论，出入于穆尔太齐赖派和里学派之间。伊本·麦萨赖在不到17岁的时候，成为其父亲众弟子中的一位。后来，他和其他人在科尔多瓦附近的一座

隐舍里隐居。有许多人向他请教，他是当地有名的启蒙者和鼓动家。正是因为他，周围的人对哲学产生了兴趣。但他遭到怀疑，被指控为异教徒。于是，他和另两位遭到指控的学生不得不离开科尔多瓦，辗转到了麦加和麦地那。在那里，他和东方的各个学校取得了联系。到阿布杜·拉赫曼三世（公元929～961年在位），他才又回到西班牙，继续他的教学活动。他倾注全部精力去创建一种哲学和精神生活的方法，但对他的著作我们却所知甚少，留传到现在的只有两部，即《沉思书》和《字母书》。

二、伊本·麦萨赖的哲学学说

伊本·麦萨赖在哲学上拥护恩培多克勒（公元前490～约前430年）的学说。但他自己所创建的哲学体系，是把照明学派的观念和古老的神秘学说结合起来，把恩培多克勒的原理与摩尼教善恶、光明与黑暗的二元论学说融合在一起。他的思想的核心，是重新说明民间的认识是先知最早放射的光，世界是由最早的神主宰的。除了神的本体之外，还存在一种精神性的物质，世间的万物都是由它而产生的。他根据流出说的理论，说明流出的五种本质，即第一物质、理智、灵魂、自然和第二物质。第一物质是普遍的一，它是不可界定、不可言说的，但它又是可知的物质，只不过和我们所处的世界上的物质是有区别的，而且先于世界上的物质。实际上，第一物质即精神性的物质。

伊本·麦萨赖的思想对后人产生了很大影响。人们通过他，"又听到了史前有关光的神话和东方对光的原始经历"①。伊本·阿拉比就是受到他的影响而提出了一套完整的照明学派的理论。他的学说还通过西班牙的犹太翻译家传给欧洲，是这些翻译家将伊斯兰和阿拉伯的哲学著作译成拉丁文的。

---

①赫伯特·戈特沙尔克《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社1987年版，第235页。

第二节　苏哈拉瓦迪的照明哲学

苏哈拉瓦迪是东部阿拉伯世界照明哲学的最早代表，对伊本·西拿哲学中的神秘因素加以发展，提出了一套较完整的光的形而上学理论。

一、苏哈拉瓦迪的生平和著作

苏哈拉瓦迪全名舍哈布丁·本·叶海亚·苏哈拉瓦迪（Shihab al-din ibn Yahya al-Suhrawardi），公元1155年生于伊朗苏哈拉瓦迪，后在家乡从学于教长麦吉德丁·基利，主要学习哲学和伊斯兰教法原理。之后，先后在伊斯法罕、巴格达、安纳托利亚、叙利亚等地旅行，到阿勒颇时受到塞尔柱克王朝统治者麦立克·扎希尔的赏识。但由于他所提倡的神秘主义哲学中的泛神论倾向，引起伊斯兰教正统派学者们的反对。虽然他相信真主、喜欢真主，然而在反对派学者们的挑唆下，麦立克·扎希尔的父亲萨拉哈丁·阿尤比还是下令把他处以死刑，罪名是异端。死时才36岁（公元1191年）。

苏哈拉瓦迪著述十分丰富，达50余种。这些著作大致可分为两类，一类是教理和哲学，另一类是短篇论文。他的最主要的著作是《照明的智慧》（Hikmah al-Ishrōq）和《光的构架》（Hayakil al-Nur）。前者共分两部分，第一部分论逻辑学，第二部分论神的光明，由此而产生照明学派的名称。按照照明学派神秘的学说，必须把神和精神世界解释成光明，而人的认识过程，也就是上界对人的照明过程。但照明不是上界对人直接完成的，而是以诸天体的精神为媒介的①。

①参见希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第703页。

二、苏哈拉瓦迪的照明哲学

苏哈拉瓦迪在思想上受到亚里士多德哲学、琐罗亚斯德教和摩尼教的影响，尤其是受到伊本·西拿象征体的故事《哈义·本·叶格赞》神秘主义思想的启发，企图调和传统哲学和神秘主义，成为照明学派在东方阿拉伯世界最著名的代表。

关于照明这一哲学术语，苏哈拉瓦迪是这样界说的：照明就是理性之光的显现，理性之光是从脱离了实体物质的完全灵魂中流出的[1]。在《照明的智慧》一书中，他分析了光和光的本质，分析了众光之光及由它而产生的事物，分析了存在的等级，以及众光之光的行为。他创造了一系列象征性的语言。

苏哈拉瓦迪的全部学说，集中在一个轴心上，就是光。他认为，没有任何事物会比光更显明。事物可以分为两类，光明和黑暗。光明是自身本体就有光的，黑暗是自身本体没有光的，所以黑暗就是没有光。

光又是分为许多等级的。有一种光，他把它叫做抽象的纯净之光。抽象的纯净之光也不是一样的，它或者是短缺的、贫乏的，如理智和灵魂；或者是富有的、绝对的，从各个方面都不缺乏，因为在它之外不再有光，这就是真主本身。因此，真主是众光之光，是全知之光，是神圣之光，是白日之光，是最高级最伟大之光，是领导之光，是不可抗拒之光[2]。

光的等级实际上也就是上界和下界的存在中的等级。众光之光是周知其他一切光的，有了众光之光，才有其他光的存在。一切实体的存在都有赖于众光之光，光就是显。光之于暗的关系，犹如显之于隐的关系，万物从无到有的显现，也就是从暗到光的

---

①苏哈拉瓦迪《照明的智慧》，德黑兰1952年版，第298页。

②杰米耶·索里巴《哲学辞典》，黎巴嫩作家出版社1982年阿拉伯文版，第94～95页。

显现。本质产生于知识，因此没有客观真实性和客观存在，所谓存在只不过是单一的连续体。存在的最高发展阶段也就是抽象的纯净之光——众光之光。

整个世界是由元素构成的，这就是众光之光的影子。因为众光之光是渗透在万有的一切等级之中的，这种渗透是无始的、永恒的，就象众光之光是永恒的无始的一样。因此，运动也就是无始的。运动又不是在同一时间内发生的，运动是连续的，一部分紧随一部分，直到无终。而无终的运动只能是圆周的运动，因为直线的运动绝不会继续到无终。时间是测量运动的，因此，时间也没有起点和终点①。

运动是由众光之光的热而产生的。热在自然界的运动中起着根本的作用，热使石头下落，使水蒸发，使水蒸汽凝结成雨，使雷鸣电闪。这些现象都不是自然的，而是由于热。热和接近于热的运动最后还要回归到众光之光②。

苏哈拉瓦迪将伊本·西拿思想中已有兆端的照明哲学加以发扬，提出了较为系统的照明哲学的形而上学理论，为伊本·阿拉比创造带有思辨色彩的照明哲学准备了条件。

第三节 伊本·阿拉比的神秘思辨照明哲学

伊本·阿拉比是阿拉伯神秘主义哲学的著名代表，是照明哲学的完成者。他使照明哲学带上思辨的内容，对后世和西方世界都有重要影响。

---

①马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第408～409页。

②苏哈拉瓦迪《照明的智慧》，德黑兰1952年版，第117页。

一、伊本·阿拉比的生平和著作

伊本·阿拉比全名艾布·伯克尔·穆罕默德·伊本·阿里·穆哈义丁·伊本·阿拉比（Abu Bakr Muhmmad ibn 'Ali Muhyi al-Din ibn 'Arabi），于公元1165年生于西班牙安达卢西亚的木尔西亚。8岁时，举家迁至塞维利亚。他先后在塞维利亚和科尔多瓦学习，并结识了著名哲学家伊本·鲁西德，两人成为朋友。伊本·鲁西德对他的神秘主义哲学造诣大加赞赏。后来，他又在西班牙和北非各地寻师求学，较长时间住在突尼斯。公元1198年，他途经开罗、耶路撒冷去东方旅行，在麦加朝觐，接受真主的旨意，并开始撰著主要神秘主义著作《麦加的启示》（al-Futūhāt al-Makkyah）。公元1201年，他由麦加返回埃及，然后又由埃及到贡雅、巴格达、阿勒颇等地，最后于公元1223年到大马士革定居，并继续完成其巨著《麦加的启示》。公元1240年11月16日他逝世于大马士革。

临终前，伊本·阿拉比为自己的270多部著作开了一个清单，这些著作留传下来的也有156部①。其著作的内容，涉及神学、哲学、传记和诗歌，其中最著名的著作是《麦加的启示》。全书共4部20卷560章，3000多页，书中叙述了他自己所懂得和曾经亲身体验过的伊斯兰神秘科学，以及有关自己内心生活的有价值的知识。该书的第167章标题是《幸福的炼金术》（Kimiyā' al-Sa'ādah），这是一篇包含神秘思想的寓言，叙述人的升天过程。另二部影响较大的著作是《智慧的珠宝》(Fusūs al-Hikam)和《夜行到上界》（al-Isrā ila Maqam al-Asra）。前者阐述了他的有关"完人"的理论和先知穆罕默德的真理，后者对

①穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第295页。

穆罕默德登上第七层天的说法加以发挥，但丁创造《神曲》就是受到该书启发，因此他被称为但丁的先驱①。

伊本·阿拉比是阿拉伯哲学史上神秘主义最著名的哲学家，也是伊斯兰教史上伟大人物之一。他将伊斯兰教中非系统的重要神秘主义教义编入自己的理论思想体系，使伊斯兰教的神秘主义思想成为一种较成熟的哲学。他的哲学思想主要有以下两方面的内容。

二、存在单一论

伊本·阿拉比致力于调和哲学和神学，试图用神秘主义的思辨哲学来回答长期争论的一些问题。他提倡存在单一论的思想，认为整个存在是单一的，万有的存在是造物主存在的表现，安拉的存在是真实的存在，而世界的存在则是虚幻的存在。安拉的存在是绝对的，是万有的本原。而宇宙万物的存在则是相对的，这表现在它们在对安拉的认识中是永恒的存在物，但作为安拉的外部形式，它们又是暂时的非存在物。无所谓"无中生有"的创造，世界与安拉是互为表里的。本质与属性之间，即安拉与宇宙之间，本无差别，安拉和外部世界是一个东西。安拉既是超越宇宙的，又同时存在于宇宙万物之中，安拉的超然存在和内在性是人得以认识安拉的实在性的两个方面。安拉虽然是绝对的超然的"有"，但安拉又具有隐和显两种自我存在的形式。当安拉处于隐的状态时，现象世界的宇宙万物以固有的"原型"潜在于安拉的认识之中，从那里流出来，即依据其"原型"显现为相对的、现实的存在，但将来还要流回到安拉那里去。所以宇宙万物虽然殊异多样，但只不过是安拉的显现与外化②。这样，伊本·阿拉比由神秘主义走向了泛神论，既提倡"除了神外，无物存在"，又

①希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第703页。

②参见金宜久《伊本·阿拉比》，《中国大百科全书》哲学卷。

肯定“万物是真主”①。

三、完人的思想

安拉不仅在万物中显现，也在人中显现。人是安拉以自身的形象显现的，是安拉在宇宙的代理。但不是每个人都能体现安拉之道，只有先知才能体现安拉之道，而穆罕默德居于众先知之首，因而是完人。完人是反映安拉一切美德的缩影，具有安拉的一切德行与本质，因而也是宇宙的理性原则，是世界的原因。

人可以通过自身认识安拉，因为人都是安拉的显现。人在安拉的显现状态中即可认识安拉，这种认识必须借助于一个向导，即内心的光明。伊本·阿拉比具体描述了他自己认识安拉的本体的神秘过程："富有灵性的想象力终于在我的形体内产生如许力量，使我得以看到我所敬仰的一个具体的、真实的、超想象的神明形体。这犹如天使哲布勒伊来曾具体出现在先知面前的情景一般。起先我无勇气注视此神体。神体对我说了话，我聆听了并理解了……当时不论是站着，还是坐着，不论是在走动时或休息时，我都目不转睛地凝视着此神体。"②

认识安拉是为了爱安拉，同时也被安拉所爱。伊本·阿拉比将爱分为三类：神性的爱、精神的爱和自然的爱。神性的爱是纯粹精神的爱，爱者只有精神而无躯体；自然的爱是躯体的爱，爱者只有肉体而无精神；精神的爱兼有精神和躯体③。因此，神性的爱是最高尚的爱，通过这种爱，可以摈弃一切肉体的欲望而专注于精神，达到一心向主的最高境界。可见这种完人思想最终还是要人与安拉融通为一，这是其泛神论思想的进一步发展和必然

---

①金宜久《试论苏非派的哲学思想》，《外国哲学史研究集刊》（6），上海人民出版社1984年版。

②拉赫玛杜拉《伊斯兰教中的神秘主义》，联合国科教文组织《信使》杂志，1981年10～11期合刊。

③同①。

的结果。

伊本·阿拉比的神秘的爱和照明哲学的思想，对后来的神秘主义有很大的影响。

第四节 照明哲学的继续和发展

继承伊本·阿拉比照明哲学的思想家，既有东方阿拉伯世界的，也有西方阿拉伯世界的。西方主要是伊本·赛卜英，东方主要是鲁米、贾米和夏姆苏丁·拉赫奇等人。

一、伊本·赛卜英

伊本·赛卜英全名是穆罕默德·阿布杜·哈格·伊卜拉欣·伊什比利（Muḥammad Abd al—ḥaqq ibn Ibrahim al—Ashbili）。他是伊本·阿拉比的同乡，公元1217年生于安达卢西亚的木尔西亚。他自幼学习宗教和理智的科学，精通了哲学。后旅行去摩洛哥、突尼斯、埃及等地，因被指斥为异教徒，最后不得不离开北非，到达伊斯兰教圣地麦加，并长住在那里。公元1270年，为了实现和安拉联合为一的愿望，他在麦加割断手腕的静脉自杀了。他是西班牙安达卢西亚最后一个阿拉伯哲学家。

伊本·赛卜英在北非时，曾应穆瓦希德王朝哈里发阿卜杜勒·瓦希德·赖世德的要求，写了一部《对西西里人所提问题的答复》。该书对西西里国王弗雷德里克二世所提的四个哲学基本问题进行了答复。这四个问题是：世界的永恒性问题、神学问题、十范畴问题、灵魂的性质和不灭的问题。在这部著作中，伊本·赛卜英按照伊斯兰神秘主义的观点，详述了古今哲学家的有关学说。他的另一部哲学著作是《照明哲学的秘密》（Asrār al—Ḥikmah al—Mashriqiyah）。因为他对伊斯兰教神秘主义的卓越贡献，他赢得了“圣教的北极”这一荣誉称号。

伊本·赛卜艾哲学思想的核心仍然是存在单一论和对安拉的神秘的爱。他提倡只有一种存在，就是安拉，宇宙万物只不过是安拉的显现。由于他的著作语言含混，故后人对他的解释多有歧义。

二、鲁米

东方阿拉伯世界受伊本·阿拉比影响较大的是波斯神秘主义者鲁米。鲁米全名贾拉鲁丁·鲁米（Jalāl al-Din al-Rum，公元1207～1273年），他是波斯神秘主义诗人。生于巴尔赫，卒于科尼亚。其主要著作是诗集《玛斯纳维》，这是一部洋洋4.5万行的长篇史诗。鲁米所代表的神秘主义思想在西方很有名气，其教派以旋风般的托钵僧而著称。在他看来，安拉的住所不是在天房（克尔白），而是在人。但人原先只是石头，先是变成植物，然后变成动物，最后才变成人。人将面临着灭亡，变成人眼从来没见过的东西[①]。他认为条条大道都通向安拉，他自己则"选择了音乐和舞蹈"认为"热爱者可以从倾听音乐中加深他的情感；因为音乐能使他想到第一次见到主时的喜悦"。问题在于人的心灵是否澄明，他说："你可知道你的镜子为何照不出东西？这是因为镜子上积满了锈垢之故。一旦锈垢和污秽被消除，这镜子便能反射出真主太阳的光辉……只有不但认识到而且承认自己有缺陷的人，才能迅速地日臻完美。相反，自认完美者将不能接近万能的真主。任何毛病都不如自认完美那样更能蹂躏你的灵魂。"[②]只要能随时保持心灵的洁净、澄明，就可以达到认识安拉的目的。因此，人的真正自由是从物质和需要之中解放出来，而死亡不是水滴消失在大海之中，而是接近于安拉。正象铁接近火，便

①阿布杜·门伊姆·哈弗尼《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰墩出版社阿拉伯文第1版，第213页。

②拉赫玛杜拉《伊斯兰教中的神秘主义》，联合国教科文组织《信使》杂志1981年10～11期合刊。

取得了火的一些特性，但也不丧失铁自己的特性[1]。

三、贾米和夏姆斯丁·拉赫奇

15世纪波斯神秘主义者贾米(al-Jāmi,公元1414～1492年)发挥伊本·阿拉比的神秘的爱的思想，提倡人类炽热的爱情可使人对安拉发生神圣的爱，他详细具体地论述了这种神圣爱，说："如若你想自由，那就去成为爱情的俘虏。如若你想快乐，那就坦然地去经受爱情的磨难。爱情的醇酒会带来温暖和快慰。一旦爱情消失，剩下的就只有冷冰冰的自私之心……你可以追求许多理想；但是只有爱情能把你从自我超脱出来……如若你渴望品尝神秘主义的美酒，请先呷一口现象之酒。"[2]

另一位波斯神秘主义者夏姆斯丁·拉赫奇（？～1506年）则发挥了伊本·阿拉比的内心光明的思想，提出了灵光的学说。他说："我看见整个宇宙世界均由'灵光'所构成，万物都化为一色。所有的物质原子都通过它们各自的存在形式以及各自的特性在宣告：'我就是真理'。我无法确切说明使它们发出这种宣告的是何种存在形式。当我在幻境中看到了这种情形，在欣喜若狂和无比兴奋之中，一股非凡的渴望和喜悦在我心中油然升起。我真想飞上天去。但是我发现在我脚下有一块类似木板的物体拖住了我，使我不能飞起。我气急已极，竭尽所能以脚踹地，终于把这块木板踹开。我顿时婉若离弦之箭飞了起来；也许，比离弦之箭的冲力还要大出百倍。当飞抵第一重天界时，我看到月亮已熔化

---

①阿布杜·门伊姆·哈弗尼《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰栋出版社阿拉伯文第1版，第201页。

②拉赫玛杜拉《伊斯兰教中的神秘主义》，见联合国教科文组织《信使》杂志1981年10～11期合刊。

了。我穿过了月球。然后我又从那个虚无缥缈的幻境返回，我倏然醒来了。”①

伊斯兰的神秘主义思想直到今天在阿拉伯世界仍然是有活力的思想，对这种思想，可惜我们还不能完全理解，也不可能对它作出恰如其分的分析和批判。

参考文献：

1.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

2.乔治·塔拉比什：《哲学家辞典》，黎巴嫩先锋出版社1987年阿拉伯文版。

3.穆罕默德·舍菲格·格尔巴勒：《简明阿拉伯百科全书》，开罗阿拉伯遗产复兴出版社1956年阿拉伯文影印版。

4.阿布杜·门伊姆·哈弗尼：《哲学百科全书》，黎巴嫩贝鲁特伊本·宰敦出版社阿拉伯文第1版。

5.金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社1990年版。

①夏姆苏丁·拉赫奇《梦境》，联合国科教文组织《信使》杂志1981年10～11期合刊。

第十五章　伊本·赫勒敦的历史哲学

伊本·赫勒敦①，是伊斯兰世界十位天才之一，是一位具有世界意义的学者，是阿拉伯世界著名的哲学家、社会学家、历史学家和文学家，被誉为阿拉伯世界的孟德斯鸠，是历史哲学和社会哲学最早的创始人。

第一节　伊本·赫勒敦的生平

伊本·赫勒敦，全名艾布·宰德·阿布杜拉赫曼·本·穆罕默德·伊本·赫勒敦（Abu Zayd Abdlrahman ibn Muhmmad ibn Khaldun）。他于公元1332年5月27日（伊历732年）生于突尼斯，1406年3月20日（伊历808年）卒于开罗②。

一、书香之家

伊本·赫勒敦出身于书香门第和仕宦之家，其世谱可以追溯到瓦伊尔·本·哈哲尔，这是穆罕默德先知的门弟子，曾承担过在也门教授《古兰经》和宣传伊斯兰教的任务。他的先祖中有一位叫哈立德·本·欧斯曼，随也门军队于公元9世纪迁移到欧洲南部安达卢西亚，从此，这个家族便按照马格里布人的习惯改称为赫勒敦③。赫勒敦家族在安达卢西亚塞维利亚有崇高的威望，

①伊本·赫勒敦，又译伊本·赫尔东，赫尔东，赫尔顿，哈尔顿，哈尔东等。

②参见〔法〕费琅编《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》，中华书局1989年版，第512页。

③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第543页。

有不少优秀人物在政权和学术领导岗位上执牛耳。伊本·赫勒敦的父亲艾布·伯克尔·穆罕默德是阿拉伯语言大师，对诗歌和艺术独具慧眼，对阿拉伯文学也颇有造诣。

在这样的家庭环境中，伊本·赫勒敦受到两方面极强烈的感染，一是热爱学问，二是有极强的自尊心和热衷于政治。他少年时的学习开始于诵读伊斯兰教经典《古兰经》，据说他能用七种读法读《古兰经》，说明他天资聪颖，又勤奋好学。之后，从父亲学阿拉伯文，也学习一些突尼斯科学家的法学、圣训学和文学方面的书籍。稍后又在突尼斯宰墩大清真寺学习伊斯兰教、阿拉伯文学和伊斯兰哲学，从而接受了理智的教育和培养，因为当时理智的范畴主要就是建立在这三个并列的基础上①。这时，他又通过父亲，和那些为突尼斯素丹艾比·侯赛因·马林服务的科学家们取得了联系，从他们学习数学、逻辑学、历史学等学科的知识，获得不少教益。这为他以后的成才和仕途生涯奠定了基础。

二、宦海浮沉，历经坎坷

伊本·赫勒敦在还未满17岁的时候，即公元1349年，瘟疫蔓延了整个突尼斯。他的双亲和其他许多有名望的人，都相继在这场瘟疫中去世。他也因这场瘟疫而离开了突尼斯，从此，他的一生充满了迁居和冒险。到18岁，开始出任官职，他的宦海生涯便正式开始了，从此也就开始了和阴谋、奸诈、嫉妒打交道，在政治上走上了历经坎坷的道路。他先后辗转在比斯克腊、特累姆森、贝贾亚、非斯、格拉纳达、开罗、亚历山大、大马士革等地。

伊本·赫勒敦相继在特累姆森、贝贾亚、非斯、格拉纳达素丹的宫廷，多次担任宰相和尚书的职务。后来又在埃及开罗多次

①参见穆罕默德·欧麦尔《阿拉伯人的孟德斯鸠——伊本·赫勒敦》，科威特《舆论报》1985年5月12日附版。

担任法官之职。在他的宦海生涯中，经常是任职、辞职或撤职，又任职，然后又辞职或撤职。今日座上客，明日阶下囚，既享受过荣华富贵，又饱尝过人间辛酸。

公元1354年，摩洛哥素丹艾布·阿南邀请伊本·赫勒敦到非斯，出任素丹科学委员会委员，并代素丹起草诏书。由于泄密，于公元1356年被逮捕，在狱中度过两年，直到公元1358年艾布·阿南死去，才被大臣侯赛因·本·欧麦尔释放。他又出任艾布·萨里木素丹的官职，公元1359年为素丹代写各种秘令和起草诏书，之后又担任法官，主持诉讼。由于发生了政变，伊本·赫勒敦离开非斯，到达安达卢西亚，为格拉纳达素丹艾布·阿布杜拉服务，曾出使去完成谈判。为答谢他出色的工作，素丹把格拉纳达的一个庄园和牧场封给了他。有了这块封地，他实际上已变成一位特许的王子。在这里，一则由于朋友里萨尼·丁·赫帖卜嫉妒，一则由于思念家乡，呆了3年之后，便离去来到贝贾亚。

在贝贾亚，他就任素丹穆罕默德·艾布·阿布杜拉·穆罕默德的宰相。他一方面处理国务，一方面从事学术研究。一年之后，素丹被杀，他离开贝贾亚前往比斯克腊。这期间，他回绝了特累姆森素丹邀他出任宰相的请求，却应摩洛哥国王阿布杜·阿齐兹之邀，去摩洛哥任职。当他携带家眷途经麦里亚奈特前往摩洛哥时，传来了国王驾崩的消息，他就想回到比斯克腊去。但特累姆森素丹派人在赖厄斯·阿依尼暗中挡住了他们的去路，并被抢去了行李物品和钱财。伊本·赫勒敦在荒原郊野中赤身裸体呆了两天，第三天才逃脱出去。这两天，他吃尽了苦头，由于夜间的严寒，他患了严重的关节炎。此后，关节炎折磨了他一生。

他赶到非斯，对政治生活已经感到厌倦，一心想致力于科学研究。但这里并不平静，他想找一个僻静的地方，可以远离政治。于是，在公元1374年，他再次来到安达卢西亚。在清静的伊本·萨拉姆要塞，他开始写《阿拉伯人、波斯人、柏柏尔人历史

的殷鉴和原委》①这部历史巨著。写出来的东西需要校对、修改和订正，但在要塞却找不到参考书。所以，他在这里呆了4年（1374～1378）之后，回到了故乡突尼斯。他一心做学问，继续写历史著作。

公元1382年，伊本·赫勒敦获准去麦加朝圣，他乘坐一艘亚历山大商船，在海上漂泊了40个日日夜夜，到达亚历山大港。他本想取道亚历山大去汉志，但不知什么原因，他改去了开罗。

开罗的美景使伊本·赫勒敦目不暇接，他把开罗称作宇宙的首都、世界的花园。开罗浓厚的学术气氛更激起了他的求知欲，他经常在艾资哈尔清真寺学习，阅读马立克教派的法律学著作。之后，他被埃及国王柏尔古格任命为艾资哈尔教授，并出任马立克教派大法官。他的教学相当成功，因为他善于表达，传授能力强，学问深邃。因此，每当授课结束，总是赢来一片赞许声。但他的法官工作却由于执法太严、铁面无私而得罪了权贵，于是不得不引退。正在他政治上再次失意的时候，又发生了他一生中最不幸的事件：当他的家人从突尼斯取道亚历山大准备去埃及和他团聚的时候，船被狂风掀翻，家人全部遇难。伊本·赫勒敦遭到这突如其来的沉重打击，悲痛欲绝，曾一度产生遁世的念头。在这关键时刻，国王柏尔古格支持了他。当法官职务空缺时，再次任命他为法官。从这之后，伊本·赫勒敦在柏尔古格及其子在位期间，先后六次出任法官之职。在埃及居住期间，曾三次短时离开埃及，一次是去麦加朝觐，一次是出使塞维利亚暴君彼德罗，最后一次是出使跛子帖木尔设在大马士革的宫廷。

伊本·赫勒敦出使大马士革，是他一生中的又一次重大事件，这事发生在公元1400年。这年，帖木尔率领大军突袭了沙姆，在杀人和破坏之后，占领了阿勒颇，之后又挥师南下进逼大

①又译《殷鉴书》、《殷鉴之书》、《教训集》、《世界史》等，以下简称《殷鉴书》。

马士革。埃及国王为阻止帖木尔进一步进攻埃及，率军队和一批科学家，去会见这位鞑靼人的征服者。当时，大马士革城是关着城门的，伊本·赫勒敦便冒险从关闭着的城墙角上，利用悬挂的绳子把身体坠下去，以惊人的勇敢到了帖木尔的军营。在这位暴君这里，他住了35天，要求帖木尔给以和平和安宁，但他的努力并没有获得成功。之后，他回到开罗，一直到公元1406年逝世，死后被葬在开罗一块不知名的苏非派的墓地。

从上述经历中，我们可以看出，伊本·赫勒敦在他那惊涛骇浪的一生中，"总是能在适当的时刻，跳出沉没的船只"①，"当他摆脱了他所希望摆脱的一定环境之后，他又去追求新的经历"②。所以，埃及著名哲学史家、文学家塔哈·侯赛因认为伊本·赫勒敦"同时又是一位聪明、机警、出色、能干的政治家"③。

三、伊本·赫勒敦的时代特色

伊本·赫勒敦生活的时代，正是一个动乱的时代。安达卢西亚地区除了格拉纳达、麦尔和法塔赫山等地区外，大部分都已经脱离了阿拉伯人的统治。而非洲马格里布地区，已经被分成三个小王国，即摩洛哥马林王朝，在马格里布的最西部，首都是非斯；阿布杜勒瓦迪德王朝，在马格里布的中部，首都是特累姆森；突尼斯哈佛逊王朝，在马格里布的最东部，首都是突尼斯。在埃及，则是麦木鲁克王朝。西部阿拉伯世界处于四分五裂的状态，战乱频仍，动荡不止，政变不断，暴乱相继。可想而知，伊本·赫勒敦生活在这样一个环境中，不时被卷入政治漩涡，不时被阴谋和不测所环绕，这是不难理解的。在这样的环境中，他的

①卡尔·布罗克尔曼《伊斯兰教各民族与国家史》，商务印书馆1985年版，第256页。

②马塞尔·佩鲁东《马格里布史》，上海人民出版社1974年版，第227页。

③参见李振中《阿拉伯哲学家伊本·赫勒敦》，《阿拉伯世界》1984年第3期。

机警和才智得到了充分的发挥。

从国际上来说，这个时代的欧洲正处在从中世纪末期进入复兴时期的初期。伊本·赫勒敦和法国的佛罗萨尔（公元1337～1404）、意大利的彼特拉克（公元1304～1374）、伊朗的哈菲兹·舍拉子（公元1320～1389），以及阿拉伯世界的伊本·白图泰（公元1304～1377）、麦克里兹（公元1364～1442）、里萨尼·丁·赫帖卜（公元1313～1374）都是同时代的人。伊本·赫勒敦的生年与意大利著名诗人但丁的卒年仅差11年。这一切都在说明，伊本·赫勒敦的时代并不是一个思想空虚的时代①，他的思想的形成并非出自偶然。正是在这样的时代，伊本·赫勒敦的坎坷经历和他扮演的重要角色，为他编写他的伟大著作，形成他的哲学思想准备了必要的条件。

第二节　伊本·赫勒敦的著作及特点

伊本·赫勒敦的同时代人、好友里萨尼·丁·赫帖卜在其《格拉纳达志》②中曾经提到，伊本·赫勒敦有几种著作，有论逻辑学的，有数学的，有诠释伊本·鲁西德著作的，还有解释长诗《斗篷》的；有论述凯拉姆学（辩证学）的，书名为《精华录》，其中有对法胡尔·丁·拉齐哲学和凯拉姆学著作的节要，也有解释里萨尼·丁·赫帖卜的法律学的③，还有一部神秘主义著作《流体治疗》④。这些著作流传到今天的有《精华录》和《流体治疗》两部，其他大都不传，而且在他那一时代也不是很

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第553页。

②又译《格拉纳达史》。

③同①，第554页。

④参见马吉德·法胡里《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩贝鲁特联合出版社1974年阿拉伯文版，第411～445页。

流行的。另有一部《通解》，是他在大马士革编撰的描述马格里布国家的书，包括12部分，还包括对自己生活经历的解释，据说已经献给了帖木尔，我们今天也不能知道什么了[①]。

一、《历 史 绪 论》

伊本·赫勒敦留给我们的最著名的著作是《殷鉴书》，这部巨著历时15年才完成，倾注了作者后半生的大部分精力。它是当时最重要的历史著作，是该时代真实的历史写照。它共分为3部7卷，(1)《历史绪论》[②]1卷，(2)《阿拉伯人历史》3卷，(3)《柏柏尔人、扎那特人历史》3卷。其中贡献最大的是《历史绪论》和有关柏柏尔人历史的部分。前者是对历史科学在理论上的阐述，主要内容为：关于历史科学的作用，关于历史观点的调查，历史学家错误溯源，人类文明的历史发展。后者则叙述了分布在马格里布地区的柏柏尔人的历史，有许多是伊本·赫勒敦亲身经历或目击的事实。直到今天，它仍是研究柏柏尔人的主要参考书，在埃及萨阿德·扎格卢勒的《阿拉伯马格里布史》、法国夏尔——安德烈·朱利安的《北非史》、法国马塞尔·佩鲁东的《马格里布史》、埃及文化史家艾哈迈德·爱敏的《阿拉伯——伊斯兰文化史》、法国地理学家埃·费·哥提埃的《北非往昔》等研究北非马格里布史的著作中，以及美国希提的《阿拉伯通史》中，伊本·赫勒敦的关于柏柏尔人历史的著作是主要的引证材料。没有它，柏柏尔人的历史至今仍会是一团令人厌恶的乱麻。

二、伊本·赫勒敦著作的特点

伊本·赫勒敦在哲学方面的建树主要是在《历史绪论》这一

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第554页。

②又译《历史概论》、《序言》、《绪论》、《总论》等。

卷中，该书是整部《殷鉴书》的前言，但由于它带有纲领的性质，具有自己的特色，所以又可以独立成书。伊本·赫勒敦以超凡出群的史学家和哲学家的才华，揭示了历史科学的全部真实涵义，“即历史事件不仅仅是政治事件，而且是政治、地理、经济、社会和心理等各种因素相互作用的结果。这促使伊本·赫勒敦在他的《历史绪论》中，谈到了上述各个方面。他使历史的概念近似于文明的概念，也就是使它成为各民族和人民的历史，而不是国王、埃米尔或者名士阶层的传记。”①由于这一原因，国外不少研究者认为“伊本·赫勒敦是伊斯兰教所产生的最伟大的历史哲学家，也是历代最伟大的史学家之一。”②他“试图概述最早的历史观”③，“由于他，历史将不再是事件和年代的汇编，而将成为透过事件力求得出规律的人文科学”④。

当然，伊本·赫勒敦在《历史绪论》中所创立的历史哲学并不是尽善尽美的，而是带有若干缺点，正象Cl·于阿尔所说：“他是最大的阿拉伯文献史学家之一，因为在他著名的《绪论》中，提出了一整套伊斯兰〔历〕史哲学，如同十四世纪末一位推事和一位政治家所构思的那样。在《绪论》中，他同样也奠定了怎样写历史的一些可供参考的准则。……令人遗憾的是他未能将这项事业继续下去。他的史书有时因编纂过分简练而令人难以理解，总是不明确地说明其原始史料来源。他的文风不是传统性的；然而人们却将之奉为楷模，因为他论述历史哲理的方式是清晰的”⑤。

---

①萨阿德·扎格卢勒《阿拉伯马格里布史》，上海人民出版社1975年版，第2页。

②希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第679页。

③卡尔·布罗克尔曼《伊斯兰教各民族与国家史》，商务印书馆1985年版，第257页。

④马赛尔·佩鲁东《马格里布通史》，上海人民出版社1974年版，第220页。

⑤《阿拉伯文献》第345页，转引自费琅《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》，中华书局1989年版，第512页。

三、伊本·赫勒敦对西方和阿拉伯世界的影响

伊本·赫勒敦的《历史绪论》，是在14世纪欧洲人大肆阻挡阿拉伯文化，企图使阿拉伯文化销声匿迹的时代出现的。他生活在一个蒙古人、麦木鲁克人、土耳其人对阿拉伯人的控制逐渐衰微的时代。在这种僵化的环境中，伊本·赫勒敦所创建的思想的命运，就象农民播种在干旱土地上的麦种的命运一样，不能够迅速传播开。只是到了19世纪，他的著作才正式出版。他的《历史绪论》在公元1857～1858两年出版了两次。一次是在埃及开罗布拉格区由舍赫·纳赛尔·胡里尼监督出版的，另一次是在巴黎，经东方学家卡特勒梅尔之手而完成的。这两种版本都是阿拉伯文版，前一种版本是根据突尼斯和非斯的手抄本，其中多有错讹。后一种版本则是第一个科学校对过的版本，共印了4份，有3份藏在巴黎国家图书馆，一份藏在慕尼黑总图书馆。之后又有贝鲁特版和开罗版，其中以舍赫·阿布杜拉·布斯塔尼版（贝鲁特，1900年）、黎巴嫩书局尤素福·艾斯阿德·旭基尔版（贝鲁特，1956年）、阿里·阿布杜·瓦哈德·瓦菲版（开罗，1957年）为最著，但也都有校对不细的缺点，需要严格的科学校对。

根据这些阿拉伯文版，西方人把《历史绪论》译成各种欧洲文字。第一个译本是斯拉纳翻译的法文本，分三部分出版于1863年、1865年、1868年。第二个译本是尤素福·胡里的葡萄牙文本，于1958年出版于里斯本。第三个译本是鲁兹纳塔勒的英文本，也分三部分，于1958年在纽约以《An Introduction to History》的书名出版。第四个译本是凡萨尼·孟塔依的法译本，分三部分于1967～1968年在贝鲁特出版，该译本比第一个法译本要完善和精确①。只是到这时，才引起了西方世界的注意，

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第561页。

认识到了它的高贵的价值，一下子震惊了西方学术界。

奥地利东方学家哈米尔·布尔什格勒把伊本·赫勒敦誉为阿拉伯人的孟德斯鸠，说很少有象伊本·赫勒敦的著作这样值得翻译的东西。库路兹佑说："没有任何人能够否认伊本·赫勒敦在社会领域揭示了一个未曾发现的天地，他在马基雅弗利、孟德斯鸠、维科之前创立了一种新学科即历史批评。"①纳梯利勒·史米斯说："他是类似于孔德、托马斯·布克勒、斯宾塞等人的哲学家，他的社会学成就达到了孔德在19世纪前半期所未能达到的境地"②。法尔德在《理论社会学》一书中说，"人们曾认为最先提出社会生活服从必然性原则的是孟德斯鸠和维科，但14世纪的伊本·赫勒敦已经先于他们很长时间就已经提出了这个观点"③。罗伯特·弗兰特在《历史哲学的历史》中肯定"把历史当做客观进行研究，当做专门科学的第一个人是伊本·赫勒敦。"④第·博尔也肯定他的《历史绪论》是"伟大而新颖的著作"⑤。英国著名经济史学家汤因比说："毫无疑问，伊本·赫勒敦的《历史概论》是任何时间、任何地点的任何人类理智所能创造出来的同类著作中最伟大的著作"⑥。

第三节　理智和哲学

伊本·赫勒敦的研究方法，或则采取归纳法，或则采取演绎法。当他说明文明现象以便揭示各种不同的特征时，用的是归纳法；当他在特殊事件中贯彻整体性原则时，用的是演绎法。不管

①《西方学者对东方问题的见解》，《伊斯兰世界》杂志，大马士革，1952年阿拉伯文版。

②③④转引自杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第562页。

⑤《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第200页。

⑥A·J·Toynbee, A Study of History, 2e ed·London, 1935III, P·332.

采用哪一种方法，归纳或演绎，分析或综合，抑或是批评，他都坚信人类理智通过感觉和经验能够认识相互联系的真理，相信自然界的各种现象有对它们调节的一般规律，文明状况也有能说明其发生的原因。对于自然界的秩序，人因为有思维能力，能够揭示其原因和规律。他的有关理智和哲学的观点，就探讨了这方面的内容。

一、理　　智

伊本·赫勒敦认为，人类理智能够认识科学的真理和各种技艺，能够从根本推论出枝节，能够从个别抽象出一般。但它不能超越自己的限度，因为在伊本·赫勒敦看来，理智是天平，可以用它衡量感觉和经验的事物，但不能用它衡量一神教、末日、预言的真理、神质的真相，这些都是在理智的限度之外的①。

伊本·赫勒敦对于理智的界定是明确的，他认为理性的学问对人来说是一种自然的本性，因为人是有思维的。理性的学问有四部分：逻辑学、数学、物理学和神学（形而上学）。

逻辑学是一种使头脑在获取知识时避免犯错误的科学，它可以磨练我们的智力而使思维常保持正确，因此，它可以是真实的理性标准。但逻辑学的推论因为多来自于抽象的判断和远离所感，因而往往与基于经验的个体的性质不相符合，因为这些个体只有借助于观察才能加以认识。

数学是一门证明的科学，其定理的正确性无可置疑，在进行类推的时候不允许有半点错误。"从事几何学的思维，就等于用肥皂洗去衣服上的灰尘和污垢"②。

物理学及其各分支是探讨实体及附属于实体的运动和静止的

①参见杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第627～628页。

②《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第341页。

科学，它要研究天体和元素，以及由元素而产生的动物、人类、植物、矿物，地球上的东西、地震，空中的云、蒸汽、雷霆、闪电，实体的运动原则，人类、动物和植物的灵魂等等。物理学的主要分支学科有医学、植物学等①。

神学（形而上学）是研究绝对存在的科学，它要研究属于实体和精神性的一般事物，其中主要是本质、一多、必然和可能；然后研究存在的原则、存在如何产生，存在的等级；然后研究灵魂离开实体之后的各种情况。因此这门科学被叫做“物理学之后”的②。

在伊本·赫勒敦看来，理智是一个准确的天平，但它所称量的却是有限的，它只能称量感觉和经验的事物，其范围是确定的，它自己无力去认识神的本质，这正象天平能称量一块黄金，却不能称量一座山一样。

毫无疑问，在存在的世界中，有很多事件，不管是从世界本体方面来说，还是从人类行为方面来说，在其发生之前都会有一定的原因存在。这些原因也有发生的其他原因存在，原因之上还有原因，最后终止于原因的创造者。但这些原因在逐步升级的时候，不断增加和扩大范围，理智是很难认识和确定它们的。理智只能在自己的范围之内才能认识连续不断的原因，这就是在感觉和经验的范围之内。这些原因一旦超出了理智的范围，那就必须回到宗教，委之于原因的创造者，即真主，他是远因。至于近因，则处于固定的习惯之中，理智能够认识和周知它们。如果想认识近因中的自然原因，那就采取经验逻辑的方法，而不要采取形式逻辑的方法。因为形式逻辑是不研究外部物质的。经验逻辑要研究理智的判断与外部现象相符合，以便推论出这些现象的原因和规律。如果不相信这些现象有处在固定习惯之中的原因，那我们的经验知识还是不正确的，还不可能说明文明现象和其特

①②《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第345、347页。

征。伊本·赫勒敦说这些原因处在固定的习惯之中，并不能证明他否定因果律，因为他所说的习惯是指自然界的习惯或我们的习惯。自然界的习惯的含义，是在根据真主的所欲和智慧而形成的秩序中重复运动的，直至使这种习惯和自然界是相等的。①

重要的是，在实体的世界之中，在原因和结果之间是有联系的，是有安排的，是有准确性的，存在和存在之间是相互联系的，这些都在理智的认识范围之内，而超过所感世界之外的精神的本质，则是在理智的范围之外的，② 认识它需要通过在灵魂中的信仰才能实现。就是说，认识宗教方面的知识，和神的本质，不是人的自然理智所能完成的，而是要通过内心的修炼和神的启示。自然理智的范围，局限于通过形式和物质去认识实体的事物，这就要依靠感觉和经验。到自然理智以认识在自己限度内的事物为满足的时候，它对这些事物所作出的判断就是真实的判断了③。

二、哲　学

伊本·赫勒敦在阿拉伯哲学史上占有独特的地位，他所起的作用是复杂的。他对以前的哲学家几乎都提出过批评，因为他们大多是把研究的重点放在探讨宇宙的起源、理念、上界、天国、上帝（或真主）等形而上的问题上。伊本·赫勒敦并不否认，哲学是关于万有（即存在）的学问，哲学要研究并说明存在，确定人类在存在中的地位④。但世界之大，非人类所能周知；万物之众，非人类所能穷究。他认为，哲学中的形而上学，不能解决任何与人类命运有关的重要问题。他说："这种哲学（形而上

①②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第631、632页。

③④同上，第633～634页，第634页。

学）只会给我们一种结果，那就是在编排证据和论证时能够锻炼头脑，以使在证明时达到卓越和正确的王国”①。因此，他批评过去的哲学家，认为他们只是去探究那些玄而又玄的形而上学的问题，却很少有人把侧重点放在研究人类历史和社会生活上。无论是欧洲哲学家或是阿拉伯哲学家，似乎都有这种倾向。即以被称为哲学第二教师的阿拉伯著名哲学家法拉比为例，他在其《优越城居民意见书》著作中，仿效柏拉图的方法，所设想的社会也只是理想社会，而不是真正的人类社会②。

伊本·赫勒敦自己立足于现实，研究实际的社会现象，而不是把社会当成理想的那样来研究，他是一个现实的哲学家。③他对社会现象进行了系统的观察和研究，强调“我们应该研究我们生活的这个世界，我们对这个世界相互关系的了解，远远超过我们对神的世界和精神世界各种关系的了解。因为我们对这个世界，可以根据我们的观察和感觉，来认识许多具体事物，而这些事物是可以证实的，可以分析出它们的前因和后果”④。

在此基础上，他“试图把一切外部现象概括成普遍规律，并在人类文献中破天荒第一次（据我们所知）达到了对于历史的哲学概念”⑤。他成为人类历史上最早的文化史家、历史哲学家，发明了社会哲学和历史哲学的基本理论，故能独步千古⑥。他的历史著作胜过其他人的地方，在于他善于对历史事件做哲学的分

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第384页。

②参见本书法拉比章。

③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第560页。

④穆罕默德·accent 介非格·格尔巴勒《简明阿拉伯百科全书》，开罗阿拉伯遗产复兴出版社1965年阿拉伯文影印版，第14页。

⑤汉密尔顿·阿·基布《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社1980年版，第164页。

⑥参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第194页。

析，总是要找出历史事件所产生的原因①。他是首先揭示历史存在意义的人。他的目的在于通过搜集历史事实，加以整理，排列组合，从而揭示其因果联系。他认为，一定的事件，当它发生的时候，一定是根据一定的存在条件。换言之，在一定的文明条件齐备的情况下，一定会产生一定的事件②。他揭示了历史的必然性，对历史哲学进行了较系统的表述："智者和愚人评价历史是一致的，因为从外表来看，历史无非是一些故事，告诉我们环境如何变革着人类的一切事物。但深入内部来看，历史则包含着对万物根源及其起因的准确观念。由于这个原故，历史基于哲学，深深扎根于哲学，值得称为哲学的一个分支。"③"一切传说性的故事必须毫无例外地遵循普遍规律，受制于基本法则"④。伊本·赫勒敦对历史哲学的表述，比通常认为是历史哲学创始者的意大利哲学家维科（公元1668年～1744年）要早3个世纪。

伊本·赫勒敦的历史哲学，开始于历史批评，终止于文化学，形成一个比较严密的思想系统

第四节 历史批评

历史是什么？伊本·赫勒敦认为历史的目的是要研究文明和社会生活。历史是"关于体现世界文明的人类社会的消息，以及从各种情况对这种文明本质的体现，诸如野蛮、族亲、宗派，人类之间各种类型的相互征服，由此而产生的国王、国家及其机构，属于人类的各种工作和对获取生活资料、科学、技艺的努力，在这种文明中所发生的能体现其本质的其他各种状况"，都

①②参见穆罕默德·宋托夫·背马尔《伊斯兰哲学家专记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第231、232页。

③④汉纳尔顿·阿·基布《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社1980年版，第164、165页；参见《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第2页。

是历史的本质①。在伊本·赫勒敦这里，历史的内容极为广泛。它不只局限于国家、国王、重大事变、战争等各方面的消息，而是还包括在社会生活方面所发生的基础和形态方面的变化。如，经济变化、文化变化等。在他看来，历史的概念应该是文明史或文化史，而不只是政治史。他的历史的全面内容已超出了纯历史的界限，而包含了社会哲学或一般社会学的各种问题②。

历史是一门艺术，不论是专业人员，还是一般群众都喜欢历史，因为所有的人都想了解过去所发生的事情。不过专业人员和一般群众对历史的了解是有所不同的，专业人员了解事情的内里，而一般群众只了解事情的外表。那么历史科学的最高目的，就是了解历史事件的真相。历史学家要避免错误，有两件主要的事情要一道做，其一是澄清史料，其二是分析事件。但这两件事并不易做，而且由于个人原因、社会原因，或者由于对自然规律和文明状况的缺乏了解，历史学家常常陷于谬误之中。

一、对以往历史学家的清算

伊本·赫勒敦分析了以往历史学家所犯错误的原因，这些原因既有主观的因素，也有客观的因素。它们主要是：

1.意见和观点的宗派倾向。

伊本·赫勒敦指出，如果理智在正常的情况下接受史料，能够筛选史料，区别真假。但如果观点和信条的宗派倾向疑惑了它，就会原封不动地接受最初的史料。这种宗派倾向会遮住理智的视线，接受虚假的史料并加以传述。

2.轻信传述史料的人。

讲述史料的人已经有虚假了，如果有人相信了讲述者，并对

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第26页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第565页。

这些史料无Ⅲ的地加以传播，那就会以讹传讹。除非用公平对待的态度进行辨伪的工作，找出其中可信的东西，否则是不能避免这类错误的。

3.对传述的目的有所疏忽。

很多传播者对看到和听到的目标并不了解，他们只是按照猜测和推测去传播这些消息，于是陷于虚假①。传述消息的人可能是忠实地去进行传播，但他由于理解有错误，对传述的目标并不明确，所以也会陷于错误。

4.以为传述人是真实的。

这种情况很多，这是由于对传播者的信任所致。

5.对事变的实际情况无知。

有些阴谋家对人们修饰了一些事情，并人为地制造了一些事变，如果历史学家不能从中找出修饰和人为制造的部分，那么对事变的研究就不可能避免错误。

6.夸大其词。

很多人喜欢巴结奉迎当权的显赫人物，千方百计美化他们，把一些本来不属于他们的功劳和业绩归于他们，由此而造成很多消息的不真实。

7.缺乏对文明各种状况本质的了解。

不管什么样的事件，必定都有属于自身的本质，这些本质会由它自身的状况显示出来。有些对文明的各种状况缺乏了解的历史学家，可能会转述一些属于本来不会发生的事情。历史学家要了解文明的本质，谙熟自然规律，才会不犯此类错误。

8.出于猎奇。

有些人传述消息往往从猎奇出发，对一些夸大了的数字，会轻易地相信传闻。

---

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第26页。

9. 用过去的标准衡量现在。

有些人听到过去的一些消息，不了解情况已经有了变化，还按照最初所了解的对所看到的加以衡量，结果就失之毫厘，差之千里。尽管伊本·赫勒敦说过，过去与现在之相似，犹如两滴水之相似[①]。但如绝对地、一成不变地按过去的标准来衡量现在，也会陷入错误。

这些错误虽然品类繁多，但可以分成两类。一类是有目的的错误，即阴谋家为了宣传自己的观点，捏造了一些虚假的消息。另一类是无目的的错误，有些人或出于好心，但由于无知或不甚了了；或对所见所闻缺乏核实；或出于猎奇而造成的。也有这样的一种情况，即在同一条消息中，既有有目的的错误，又有无目的的错误，如一位消息的忠实传述者传播了一条阴谋家捏造出来的使他相信的消息，就属于这一类[②]。

二、历史学家避免错误的方法

为了避免此类错误，伊本·赫勒敦提倡根据社会学[③]的原理，澄清史料和分析事件。历史学家应该避免从个人爱好和宗派主义出发，服从真理，敢于进行没有先人之见的历史研究，注意澄清一切有疑点的史料。要做到这些，有两点是需要特别注意的。

其一是研究传述者的真实程度和忠实程度。

---

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第7页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第570页。

③此处阿文为 'ilm al— 'Umran，英文为Ekistics，译为城市住区规划学或人类环境生态学。但在伊本·赫勒敦这里，是在社会学这一意义上使用该词的，参见Mua 'jam al—Wsit。

其二是研究传述的事件的可能性和不可能性[1]。

前者是由历史事件决定的，因此，必需以历史事件为尺度，看其传述是否与历史事件相符合。后者则要通过认识文明的本质来解决，了解文明的本质，就可以澄清史实，对史料加以辨伪，从中提取出真实的事实。而要认识文明的本质，则是历史哲学和社会哲学所能完成的任务。

第五节　历史哲学的主要内容

历史哲学、社会哲学、社会学、文化学、文明学，这些概念用在伊本·赫勒敦这里，基本上都是同一内容，都是以研究人类社会文明的各种现象为对象的。因此，西方有人把他称为历史哲学家，有人把他称为社会学家，也有人把他称为文化史家。伊本·赫勒敦的历史哲学，是以人类文明作为研究对象的，包含的范围极其广泛，涉及到人类文明的众多领域，这里择其有代表性的几个方面作些简要的探讨。

一、人类文明

什么是文明？伊本·赫勒敦说："文明，就是人类由于为谋生而相互合作的天性，为满足需要，通过群体的方式在一个地方共同居住和互相斗争。"[2]文明有两种形式：游牧文明和定居文明。

游牧文明发生在郊野、山区、沙漠和荒野之中有水草的地方。定居文明则发生在城镇，依靠城镇，并用城墙来保卫它。这两种文明都有若干特性，因此，文明有自己的专门学问。这种学问的内容，就是去研究人类社会中不同状况文明的本质。这种学

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第571页。

②《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第30页。

问仅有独立于其他学科的内容是不够的，还要通过对各种社会现象的观察找出其原因，并加以分析和说明，准确找出其自然规律。能够满足这两个条件的，就是人类社会学，社会学的内容，就是研究“大自然中文明的本质，以及体现这种本质的游牧、定居、征服、获取、谋生、技艺、科学等等和各种现象的原因”①。文明的本质在他看来就是证明人类社会有自然的规律，人类社会要从一个阶段过渡到另一个阶段，定居阶段是紧随游牧阶段的，因此，他相信人类社会的各种现象如同自然界中的其他现象一样，也受自然规律的制约，这也就是规律存在的必然性②。

1.人类文明的产生。

伊本·赫勒敦认为，人类文明即人类社会的产生有一种必然性，人在本性上是文明的，必然会有社会伴随人的出现而出现。这有两个原因：其一是人类为了获得生活必需品，需要相互之间进行合作；其二是人类为了抵御有害的野兽的进攻，需要互相合作。

伊本·赫勒敦说：“一个人获得生活必需品的能力是有限的，不能供应自己物质生活的需要……因此，他们为了获得食品必须形成群体，才会有更多的能力”③。同样，“一个人的能力，也不能抵御一只野兽的能力，尤其是一只凶猛的野兽。个人缺乏保卫自己的能力，也不具备使用工具以保卫自己的能力……因此人类需要相互合作。”④

人一旦组织成群体，形成社会，如果没有一个领袖来保护他们，那么他们也就不会继续存在。因为在人的天性中，有恶的倾向，有恶端。如此，则产生了国王和国家。领袖的产生是必然的，因为人类只有组织成社会和相互合作才能够获

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第26页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第575～576页。

③④《历史绪论》，埃及阿伯拉文版，第30～31页，第31页。

得食品和必需品，从而才能生存。但他们组织成群体之后，却常因食品匮乏和贫困而使他们陷于劫掠和战争，引起骚动、流血、甚至付出生命的代价，这就有危及人类生存的可能，这就需要一个领袖来调整人们之间的关系①。由于人的天性中有恶端，需要一个领袖。文明要想没有国家和国王是不可能的，国家没有文明也是不可想象的②。

2.影响人类文明的诸因素。

影响人类文明的因素很多，既有自然的，也有经济的、心理的和社会的。

自然因素主要包括气候和地区对肤色和很多方面的影响。适中的地区最优于人的发展，肤色、体质、品德、宗教都是最好的。这样的地区城镇多，人烟稠密，科学、技艺、宗教、礼仪都繁荣。失调的地区较少文明，人更近于动物，他们没有宗教，住山洞和密林，穿树叶和兽皮，建筑用泥和芦苇，吃玉米和青草。过热的地区，人的皮肤黧黑；过冷的地区，人的皮肤呈白色。如果黑人住到适中的地区或寒冷地区，皮肤就会逐渐变白；北方地区的人住到炎热的地区，皮肤也会逐渐变黑。

气候不仅影响人的皮肤颜色、身体，而且还影响道德。黑人和住在热带地区的人，性格轻浮活泼，喜欢歌舞，他们不贮存一年甚至也不贮存一个月的粮食。而住在寒冷地区的人，则多愁善感，过分注意日后，他们的男人甚至要贮存两年的粮食，清早就去赶集，以便买回当天的口粮，他们生怕自己的贮存有所短缺。③

气候对人的性格和道德为什么会产生影响呢？伊本·赫勒敦就他的观察进行了分析，他指出，黑人轻浮活泼，能歌善舞，这要归因于兴奋和快乐是由于动物灵魂的传播和扩张，悲哀和忧愁

①②《历史绪论》，埃及阿伯拉文版，第132、264页。

③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第579页。

是由于动物灵魂的收缩和密集。正象热的传播会使空气和蒸汽松散而变得稀薄，从而增大其体积一样，喝醉酒的人会有无法表达的兴奋和快乐。这是由于猛烈的酒性与灵魂结合而发散出大量的热，使灵魂扩张，其热气干预了心脏而产生了快乐。黑人居住在热带，他们的灵魂中含有热的成份，容易使灵魂扩张而产生快乐①。这里，他尽量从物质方面寻找影响人性的原因，他的分析虽不一定正确，但仍可给人以启发。

经济因素主要是指在富腴和饥馑两种情况下的文明是大不相同的，对人类的身体和道德都要产生极大的影响。他探讨了经济因素对个人的影响，认为富腴的环境使个人在生活的道路上致力于富足，养尊处优，最后丧失勇敢精神和战斗品性；贫困的环境催促个人在生活的道路上努力工作，勇往直前，产生斗争和反抗精神。他分析说，适中的地区并非都是富腴的地区，并非所有的居民都能过上小康生活。在这里，有些人能有富腴的生活，由于土地适合耕种，他们有粮食、调料、小麦和水果，文明发达。也有些人生活在贫瘠的地区，不适合耕种，也长不出青草，居民就生活在艰难之中，如汉志和也门南部、马格里布沙漠地区、柏柏尔人和黑人居住的地区，他们没有粮食和调料，主食是奶和肉。阿拉伯人也一样，他们漂泊在荒漠之中，虽然有时能从山区获得一些粮食和调料，但在大多情况下仅够糊口，所以平常也要以奶为食。尽管如此，这些缺乏粮食的人却比沉湎于小康生活中的山区居民有更好的身体和道德。他们肤色纯净，身体清洁，体形完美，性情适中，思想敏锐，经验丰富。之所以会有这种区别，其原因就是大量的食物和其中所含的水分，在体内会产生一些有害的剩余物，由此而使身体各部产生不成比例，并产生一些腐败的四体液（血液、粘液、胆汁、忧郁液）。随之而来的就是脸色忧

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第61页。

郁，由于多肉而体态丑陋。同时，这些水分中的有害气体上升到大脑，就出现愚蠢、草率、不义①。由于这样，富腴和贫困就会形成两种不同的体态和性格。伊本·赫勒敦的这些思想接近中国古代儒家思想家孟子所赞赏的“为富不仁”（《孟子·滕文公》上），和孔子所提倡的“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言”（《论语·学而》）也相通，但与管仲所说“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《管子·牧民》）有别。

社会和心理的因素主要是指风俗习惯和群体力量。风俗习惯对社会中的个体灵魂都有约制力，要求集体和个人都相互仿效，儿子模仿父亲，学生模仿老师，被征服者模仿征服者，后代模仿前代，后朝模仿前朝②。群体力量的基础是宗族，宗族把部落推向和睦和相亲相爱，它要维护部落内的共同利益。风俗习惯和对进攻、防御的经常需求是加强宗族的两个主要条件。伊本·赫勒敦把宗族看做部落的基础和力量，认为没有宗族就不能有社会生活，只要是有宗族的部落，仅凭它就足以使部落征服和占有③。另外，他还探讨了宗教对民族的影响，认为信教的民族和不信教的民族之间社会文明是有差别的，如古希腊是不信教的民族，没有自己的先知，但他们有自己的哲学家如赫拉克利特、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等。而其他信教的民族有自己的先知，但却没有世俗的哲学家。可见宗教对文明的影响是很大的④。他将宗教和社会紧密地联系起来，甚至于强调阿拉伯人若没有宗教领袖穆罕默德，便不会有觉醒，就会永远陷于动乱和四分五裂的状态之中⑤。

---

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第62～63页。

②参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第581～582页。

③④参见穆罕默德·莱托夫·哲马尔《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版，第236、235页。

⑤参见穆罕默德·欧麦尔《阿拉伯人的[illegible]——伊本·赫勒敦》，科威特《舆论报》1985年5月12日附版。

3.人类文明处于永久的发展之中。

伊本·赫勒敦认为，世界和各民族的状态、习惯乃至信条不会永远是一个样子，人类社会不会停止在一种状态，也不会稳定在一条道路上，“它随着岁月的流失是有所不同的，从一种状态转变到另一种状态。”①之所以会有不断的变化，是由于“每一部落的习惯从属于统治者的习惯……国王和素丹一旦掌握了国家及其事务，一定要求助于前代的习惯，会从前代继承很多。而同时对本部落的习惯又不能忽视，于是整个国家的习惯就又有别于第一代的习惯。如果在他们之后又出现了另一个国家，就会把他们的习惯和新国家的习惯结合起来，也会与他们的习惯有所不同。起初是有很大的不同，以后是又有逐渐的不同，直至在总体上有所区别。只要民族和部落朝代更迭，习惯和状态的不同就永远存在。”②而且，改朝换代有时还是一下子就完成的，而不是渐进的。这样整个社会的状态都会发生变化，出现全新的世界。

人口的数量和文明的发展有密切的联系。人口数量多，会影响技艺和工业，使之丰富多彩，因为人口多消费就多。人口数量还会影响群体的力量，因为群体是由人口组成的。人口的数量达到了极限，国家的发展也达到了顶峰③。

在伊本·赫勒敦看来，人类社会的发展只不过是整个宇宙发展的一种特殊情况。他认为世界万物是处于有次序有规律的形式之中，因果相联。可感的实体世界是逐渐发展的，首先是可见的元素，地、水、风、火逐渐上升，但又互相联系，相克相生。这些元素不断变化，直到变化为天体世界。天体世界之中各部分之间也是互相联系的。地球上的世界，开始于矿物，然后是植物，然后是动物，不断地有奇妙的形式。矿物中最后进化的部分与植

①②《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第21、22页。

③参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第585页。

物中最先进化的部分如无根类植物相联系，植物中最后进化的部分如枣椰树、葡萄与动物中最先进化的部分如蜗牛、贝壳类相联系，只不过它们没有感觉能力而已。动物世界不断扩大，种类不断增多，最后进化成有思维的人类。人类是由有感觉和知觉的猿猴进化而来的①。整个存在是发展的，元素的世界，植物的世界，动物的世界，人的世界，人类文明在自然因素、经济因素、社会和心理因素的影响下的发展，只不过是整个存在的发展的一种表现罢了②。

4.人类文明发展的阶段。

伊本·赫勒敦认为，到他所处的时代为止，人类社会文明一共有两个发展阶段。其一是游牧文明，其二是定居文明。社会的发展主要是游牧生活和定居生活在起作用，“历史的进程取决于两股力量的消长与均衡，一股力量是游牧生活，一股是定居生活”③。

游牧生活分为三种类型：第一类是以农业和种植业为依归的，他们大多生活在农村和山区，多为柏柏尔人和非阿拉伯人。他们为了生活也不得不经常流动。

第二类是以放牧牛羊等动物和饲养蜜蜂为依归的，他们为了寻找草场和水源不得不经常迁徙，但一般不远离荒地，因为怕失去自然的草场。他们包括柏柏尔人、土耳其人、土库曼人和斯拉夫人。

第三类是沙漠中以骆驼为生的。他们流动更多，远离荒地，更具有游牧性，因为骆驼群不是生活在草场而是生活在沙漠中。他

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第[illegible]页。这种观点已具备达尔文生物进化论的雏形。

②参见杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第587页。

③汉密尔顿·阿·吉布《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社1980年版，第156页。

们包括阿拉伯人中的贝杜因人、柏柏尔人、扎那特人、库尔德人、土耳其人、土库曼人。他们是带有更多野性的人①。

这三类人为生活所迫都要经常迁徙，他们的生活环境虽有差别，但大致相同，因此他们有大致相同的特点。如生活困难、条件艰苦、居住地险恶；经常运动和迁徙；好善乐施、崇尚勇敢精神。伊本·赫勒敦特别仔细地分析了阿拉伯游牧人的特点，其要点是：他们真实自然；喜骚动，好掠夺；好高骛远，桀骜不驯；勇敢尚武，好战成癖；工艺和学术落后②。

伊本·赫勒敦通过对游牧人和定居人生活习性的观察，得出结论说，游牧生活先于定居生活。因为游牧生活主要是获得生活必需品，获得生活必需品是游牧人的第一位的要求。而定居生活则不仅是获得生活必需品，此外还有生活奢侈品。所以游牧人也羡慕定居人的生活，游牧文明必然地要发展到定居文明。这是由于游牧文明的进一步发展，必定会促进社会生产力的发展和社会分工的出现，各种技艺就应运而生，这些属于定居文明所特有的技艺，是为了满足定居人生活和娱乐的需要，它所创造的虽然也有生活必需品，但在游牧人看来却大多是生活奢侈品。因此，定居文明是文明发展的第二个阶段，也是伊本·赫勒敦花大气力加以研究的阶段。

5.定居文明。

定居文明象游牧文明一样，也是人类社会的合乎自然的发展。伊本·赫勒敦对定居文明的论述，主要集中在国家、国王等问题上。

国家在伊本·赫勒敦看来就是国王，只不过如果它不断扩

---

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第589页。

②《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第105～109页；参见艾哈迈德·爱敏《阿拉伯——伊斯兰文化史》第1册，商务印书馆1982年版，第34～36页。

大，包括了数个地区，国王整个地统治着它，那么它就被叫做完全国家，或者叫做完整国王。完整国王就是在他之上不再有别的国王。国王又分两种：政治的和宗教的。政治国王处理事务根据理性观点，趋利避害。宗教国王就是哈里发，处理事务根据宗教观点，他们的利益也有世俗的和其他方面的[①]。

国家是社会发展的必然产物，国家和国王对于文明就如同形式之于物质，是不可须臾分离的。国家和文明相互依存，就如同自然万物之中形式和物质相互依存一样[②]。国家起源于群体，群体对人有凝聚力，部落就是靠它来维系的。如果一个部落内有几个宗族，那么必定要有一个宗族更强大，其他弱小的宗族都要服从于它。一个国家是否能持久，看其群体的维系能维持多久。

一个国家的寿限有多长？伊本·赫勒敦认为，一般是3代，每代40年，共120年。第一代人仍然保持游牧生活中的一些品质，粗野质朴，能过艰苦生活，勇敢强悍，能和部下共存共荣。他们仍然保持着群体（宗族）的力量，所向披靡，人们臣服于他们。第二代人情况有所改变，他们从游牧生活完全转入定居生活，过着安逸舒适的生活。国王一人高高在上，虽单枪匹马在努力，但其他人都有所松懈，宗族的凝聚力受到一定程度的破坏。然而由于他和第一代人有一种君臣的亲密关系，了解先辈的情况，目睹过先辈的强大和致力于荣誉，了解他们如何保卫权力，因此第二代尽力不远离第一代的美德，虽然事实上有的美德已经丧失。第二代人希望第一代曾经有过的盛世还会到来，或者以为自己就是生活在第一代人中间。第三代人完全忘记了游牧生活和创业的艰辛，丧失了荣誉感和群体精神，因为他们是征服者，他们奢侈到了极点……他们靠国家赡养，就象妇女儿童那样需要别人的保

①②参见杰米耶·宗里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第603～604页、604页。

护，他们忘掉保卫的责任，穿着华丽，在人们面前炫耀。他们又象女人骑马那样胆怯。国家一旦有事，他们便需要别人的救援，就是能勉强维持一段时日，也终究挽救不了必定垮台的命运[1]。

对国家的发展变化，伊本·赫勒敦也进行了论述。他认为国家的发展分为外部的发展和内部的发展。外部的发展是指国土的扩张和收缩，国家起初是扩张领土，直至到最大的限度，然后由于国力的衰弱，国土又逐渐收缩，邻近的敌国便占据其边境，或者发生亲信或仆从的夺权，被孤立在边远的地区进行统治，这样一国分成两国、三国或更多的小国，这时一旦有强大的征服者来占领中央地区，边远地区就无法来救援，因此整个国家很快就灭亡了。

国家内部的发展主要是指一个国家内部在形态、风俗习惯和道德等方面的发展，一般分为五个阶段。

第一阶段是以不义的手段取得胜利的阶段，即创业开国阶段，这是需要通过群体精神才得以完成的。统治者在这一阶段不得不友好对待群体或宗族中的人，依靠他们与外国侵人势力作战。不独享尊荣，把国务委托给他们处理，与他们共同进行统治。

第二阶段是独裁和独享尊荣阶段。国王对群体中的人有疑心，生怕他们夺去他手中的权力，因此限制他们的权力。国王开始大权独揽，与宗族中的亲信的紧密联系削弱了。以前的支持者现在变成了政敌，而国家又需要保护，于是不得不寻找新的支持者。

第三阶段是安闲平静阶段。国王致力于获得夺权后的果实，收集钱财，征收税款，大兴土木，修建豪华宫殿和大型建筑，以此来夸耀自己的统治。整个国家的人也都生活在歌舞升平之中。

[1]《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第120～121页。

第四阶段是满足和和平阶段。统治者满足于前辈给他们创建的王业，模仿先王们的言行，严守传统，认为远离传统就会招致国运衰败。他们开始丧失奋斗精神，开始沉浸在奢侈腐化的生活之中。

第五阶段是挥霍浪费阶段。统治者用先王创造的一切来满足自己的私欲，纵情于声色犬马之中。他们挥金如土，对近臣慷慨封赐，对军饷大加克扣，以满足自己和近臣无止境的欲望。他们妻妾成群，美女满宫。在这一阶段，国家的群体精神完全丧失，国家肌体开始瓦解，染上不愈之痼疾，根本无法医治，而只有彻底垮台①。

伊本·赫勒敦对国家发展阶段的这种分析，基于亲身的观察和经验，他并没有涉及国家政体，既不曾提及立宪制，也不曾提及共和制。他的分析，集中在国家的本质和发展阶段，以及文明的各种状况。他认为这些事情在整个存在中都是合乎自然的发展，这种思想属于政治社会学或社会哲学②。他的社会学还研究了社会的经济现象，提出了一些基本的经济规律。

二、经 济 规 律

伊本·赫勒敦对社会中经济的现象进行了分析，从中总结出一系列经济规律。

1.经济现象。

伊本·赫勒敦对经济现象的分析，不是根据政治经济学的原理，而是根据经济社会学（Sociologie Economique）的原理。他谈到了供求规律及其对市场和价格的影响。指出，价格随着需

①《历史绪论》，埃及阿拉伯文版，第121～124页。

②参见杰米那·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第616页。

求的增加而提高，随着需求的降低而降低。但他讨论这些问题不是从抽象的一般意义上去泛泛而论，而是对影响需求增加和供应缩减的各种不同社会因素进行了调查研究，同时对起源于价格的提高的社会产品也进行了研究。

他把商品分成两种，一种是必要的商品（生活必需品），一种是奢侈品。但这两种商品的界限又并不是绝对的和永恒不变的，而是相对的可以变化的。因为随着文明程度的提高和生活的奢侈，奢侈品就可能变成必需品。对有些人来说是奢侈品的东西，对另一些人可能变为生活必需品①。

人类为了维持生计，获得给养，采取了不同的方法，由此形成了不同的职业。最主要的就是士农工商，而农、工、商是最基本的。他对士农工商各业的特点也进行了分析。指出，农是最先出现的职业，农简单，不需要科学和理论。工其次，因为工是复合的，需要思维和理论，只能出现于定居文明之中，在游牧文明阶段则不可能出现。商是第三位的，虽然商的收入是正常的，但其获利的方法大多建立在买和卖之间价格的差别上。士指的是借贷、服务与从事炼金术等行业的人，他们不是通过劳动获得给养，而是不劳而获的。唯有士这一职业于生计不是一种自然的需要②。

2.经济规律。

伊本·赫勒敦通过对经济现象的观察，在其《历史绪论》中总结出以下几条经济规律。

其一，人口的增多对必需品的价格有影响，如果人口数量增加，那么生活必需品的价格就降低，而奢侈品的价格就提高。如

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第619页。

②同上，第613页。

果人口数量减少，就有相反的情况出现。不过这一规律只适合于所有居民都能工作，而且进行增加必需品的生产。这一规律从属于供求规律。

其二，物品的价值取决于生产它所付出的劳动，生产物品所付出的劳动多，其价值就高。

其三，社会的变动使一些人不劳动而增加财富。如一个国家开始衰落，人们很少希望占有土地和田庄，致使其价格下降，这时有些富翁就以低廉的价格买下它。情况好转以后，社会趋于稳定，那些富翁以低价买进的土地就提高了价格。

其四，经济状况与政治因素有关。

其五，生活水平由于城市文明状况的不同而有所不同，在同一座城市内也因为人们阶层的不同而有所不同。

其六，思想状况与生活状况有关①。

伊本·赫勒敦对经济生活各种现象的态度，是把它们当作存在中的自然现象来进行研究的，因此其理论不是空洞的教条，而是有具体的内容，有些至今看来还是符合历史唯物主义原则的。

三、历史规律

伊本·赫勒敦认为人类社会同自然界中的万物一样，也有自己的发展规律，这种规律是不以人的意志为转移的。他指出："变幻莫测的人类社会有着某些固有的特征，所有记述都不得不受这些特征的约制……历史学家如果仅仅依赖传说，而对左右事物发展的规律、对统治艺术的基本法则、对文明的本质、对人类社会的特征……不作透彻的理解，那就很难保证不从真理的大道上走向歧路……一切传说性的故事必须毫无例外地遵循普通规

①参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第621～625页。

律，受制于基本法则。”①他认为历史研究应该遵循这些基本规律，尤其是应该遵循以下四条基本规律。

一是因果律。伊本·赫勒敦认为，一切民族的和国家的历史发展都有一个主要的特征，这就是因果关系。一切事物都有其产生和发展的原因，以及必然导致的结果，也就是有它自身的发展规律，结果和原因是联系在一起的②。历史事件也是如此，研究历史就要注意历史事件之间的因果联系。他自己详细推论了历史事件的因果联系，并根据自己的亲身经验和阅读、学习所得，探讨了这些历史事件的起因。

二是相似律。伊本·赫勒敦主张用当代的标准衡量过去，他只接受“与日常生活经验”不相抵触的知识，他强调这一理智的验证，认为过去与未来有如两滴水那样相似③。

三是可能律。伊本·赫勒敦强调以习惯鉴定传说的可能性，并注意环境在不同地区对人类可能产生的不同影响④。

四是变化律。伊本·赫勒敦主张，既要注意人类的遗传性，也要注意变异性。经济情况是不断变化的，各民族的精神也是随时变更的，不可一概而论⑤。

第六节　伊本·赫勒敦的历史地位

伊本·赫勒敦所创立的历史哲学，对人的本质、人在万物中

---

①转引自汉密尔顿·阿·基布《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社1980年版，第165页。

②参见李振中《阿拉伯哲学家伊本·赫勒敦》，《阿拉伯世界》1984年第3期。

③参见〔法〕马塞尔·佩鲁东《马格里布史》，上海人民出版社1974年版，第224页。

④参见第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第198页。

⑤参见穆罕默德·欧麦尔《阿拉伯世界的孟德斯鸠——伊本·赫勒敦》，科威特《舆论报》1985年5月12日附版。

的地位、人类社会的发展变化、社会经济规律、影响人类文明诸因素都进行了较系统的论述，还对那一时代的农业、手工业、作坊、医疗、纺织等各行业工匠的情况进行了论述，论证了社会分工的必要性和各行业之间相互依赖的社会关系，在论述生活资料的谋得方式时，肯定了人类劳动的价值。他所讨论的这些问题是后来社会学、文化人类学等学科所讨论的问题。这些问题在他之前从来就没有人系统探讨过，他完全改变了中世纪哲学研究的方向，把哲学研究引向人类本身，开创了历史哲学。

在历史研究方面，他改变了以往历史学家流水帐式地汇编历史事件的作法，把历史当作一门真正的科学，对历史事件的起因和发展过程、历史事件之间的因果联系等问题，都从哲学的高度加以把握，充满了理性思辨的精神。因此，阿拉伯近代著名学者哈纳·法胡里评价说："伊本·赫勒敦在《历史绪论》中所表现出来的细致的观察，深刻的思想，精辟的分析使他成为世界思想界的先锋之一。"①他的著作在西方和东方都产生了深远的影响，受到西方学者汤因比等人的充分重视和肯定。

当然，他的历史哲学只是在总体上阐述了一些基本原则，我们不可能强求他解决他那一时代的所有问题，有些问题要留待后人去解决。事实正是如此，孔德、斯宾塞、马基雅弗利、孟德斯鸠、维科等哲学家或社会学家，在伊本·赫勒敦之后都致力于历史哲学和社会学的研究，为丰富和发展历史哲学都建立了功勋。但他们的历史哲学都或多或少有一些缺点，直到马克思、恩格斯创立历史唯物主义的理论之后，才真正使历史哲学变为科学。

①转引自李振中《阿拉伯哲学家伊本·赫勒敦》，《阿拉伯世界》1984年第3期。

参考文献：

1.伊本·赫勒敦：《历史绪论》，埃及艾资哈尔阿拉伯文版。

2.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

3.马吉德·法胡里：《伊斯兰哲学史》，黎巴嫩联合出版社1974年阿拉伯文版。

4.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

5.穆罕默德·莱托夫·哲马尔：《伊斯兰哲学家传记》，开罗知识出版社1927年阿拉伯文版。

6.穆罕默德·欧麦尔：《阿拉伯世界的孟德斯鸠——伊本·赫勒敦》，科威特《舆论报》1985年5月12日附版。

7.李振中：《阿拉伯哲学家——伊本·赫勒敦》，《阿拉伯世界》1984年第3期。

8.蔡德贵：《阿拉伯历史哲学家伊本·赫勒敦》，《山东大学学报》1990年第1期。

9.陈定闳：《回教社会学家伊本·哈勒敦》，《东方杂志》1945年5月第9期。

第十六章　阿拉伯哲学对西欧和中国哲学的影响

阿拉伯地区在地域上是东西方交通的必经之地，在学术上是沟通东西方的桥梁。中世纪的阿拉伯哲学是整个世界哲学史的宝库，其影响远远超过了阿拉伯地区本身。阿拉伯哲学向西方的传播，影响了西欧的思想界，最终导致了西欧的文艺复兴。阿拉伯哲学向东方的传播，影响了中国的思想界，导致在明末清初出现了一批“学通四教”的思想家，对活跃中国的思想界起了一定的作用。

第一节　阿拉伯哲学对西欧哲学的影响

欧洲的中世纪，一般是指自罗马帝国在公元5世纪解体至15世纪君士坦丁堡被土耳其征服的1000年，用宗教术语也可称为“千年王国”。这时的欧洲，是“什么也没留下”的“基督教的中世纪”①。在基督教政教合一的政权统治之下，世俗文化被荡涤殆尽。因此，人们称欧洲的中世纪为黑暗的年代，“是没有光明的一千年”②。当时，“就连皇帝、伯爵等人也不会写字，而是在自己的命令下面划上一个十字来代替签字”③，查理大帝

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第447页。

②A·弗里曼特勒《信仰的时代》，光明日报出版社1989年版第72页。

③奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第4页。

和其部下，则"在那里边写边涂地练习拼写他们自己的姓名"[①]。

一、中世纪西方哲学的沉默和阿拉伯哲学的繁荣

在中世纪的欧洲，哲学的境遇更是极其惨淡。在思想上，上帝从一无所有创造世界的创世说，占有不可动摇的统治地位。一切理论的中心，是探讨上帝的品格、"三位一体"和"末日审判"等宗教信条，《圣经》成为衡量一切行为的唯一标准。在学术上，漫长的中世纪绝无什么惊人之举。古罗马晚期哲学家波伊提乌（Annicius Manlius Severinus Boethius，约公元480～524或525年）所遗留的著作《圣三位一体论》（Sancta Trinitate）和《哲学的安慰》是整个中世纪最畅销的书籍。他所宣传的人的最大幸福，就是与神交往。另一罗马基督教思想家圣奥古斯丁（Aurelius Augustinus，公元354～430年）的著作《忏悔录》和《论上帝之城》等，所研究的重点也只是"表示上帝存在的思想事实"[②]。他的基本主张也只是"一切存在物都是上帝创造的，宇宙间除了上帝以外，没有任何存在者不是由上帝那里得到存在的"[③]。后来，法国爱尔兰籍哲学家埃里金纳（Johannes Scotus Erigena，约公元810～877年），提出了接近泛神论的思想，认为神与宇宙是同一的，宇宙存在于神之中，神亦存在于宇宙之中，这样的思想在当时竟遭到教皇的谴责，到13世纪又被宣布为"异端"。总之，在阿拉伯哲学传入西欧之前，西欧的科学被戕害，理性匍伏于信仰之下，哲学只不过是神学的婢女，"中世纪只知道一种意识形态，即宗教和神学"[④]。

而与西欧中世纪相对应的阿拉伯世界，科学和文化事业却取

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第369页。
②A·弗里曼特勒《信仰的时代》，光明日报出版社1989年版，第19页。
③《西方哲学原著选读》，商务印书馆1982年版，上卷，第219页。
④《马克思恩格斯选集》第4卷，第231页。

得了相当惊人的成绩。在阿拉伯人统治的广大地区，有三个学术文化相当发达的中心城市。一是阿拔斯王朝首都巴格达，这里有很多学校、图书馆，有成百家的书店，还有举世闻名的“智慧馆”。阿拉伯东方世界的哲学家铿迭、法拉比、安萨里等人都曾活动于巴格达。二是后倭马亚王朝统治下的西班牙科尔多瓦，10世纪时已是欧洲最大和最富庶的城市，大量书籍从全世界各地流向这里。除科尔多瓦以外，塞维利亚、托莱多也都是学术文化非常活跃的地方。阿拉伯西方世界的哲学家伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·鲁西德、伊本·阿拉比，都曾在这里活动过。三是北非麦木鲁克王朝统治下的开罗，当时是非洲、欧洲和小亚细亚最大的城市，也建有著名的“智慧馆”。历史哲学家伊本·赫勒敦就曾在这里活动过。在知识和学问方面，这三个城市胜过同时代的任何欧洲城市。

二、阿拉伯哲学著作在西方的传播

在向欧洲传播阿拉伯文化的事业中，西班牙和西西里岛以及后来的法国巴黎，都做出了极大的贡献。西班牙人、犹太人、法国人首先从科尔多瓦城把阿拉伯文化的许多要素，传播给当时西欧南北各小王国。翻译家们进行了大量的工作，把许多阿拉伯文的著作译成了拉丁文。

西班牙的托莱多城也是传播阿拉伯哲学到西欧去的重要城市。公元1085年基督教徒收复了该城以后，这个城市仍然保持着伊斯兰学术中心的重要地位。这里成立的一所正规的翻译学校，将欧洲各地的学者吸引来，其中著名的有米雷尔·西格特（？—公元1235年）和彻斯特人罗伯特、克利摩拿人热拉尔等。米雪尔·西格特是拉丁阿威罗伊主义奠基人之一，曾长期在西班牙学习和工作，他将经伊本·鲁西德注释过的亚里士多德的著作《天地》（De coeloet mundo）和经伊本·西拿注释过的亚里士多

德的《动物学》译成拉丁文。热拉尔则将法拉比所注的亚里士多德著作和亚里士多德、格林、希波革拉第等人的各种论文，共计71种阿拉伯语著作译成拉丁文。

12世纪，法国东部的克律尼，也是传播阿拉伯学术的重要中心。《古兰经》的第一部拉丁语译本就是在克律尼的一所修道院里完成的。

到13世纪，米雷尔·西格特和彻斯特人罗伯特，在巴黎大学又直接翻译了伊本·西拿和伊本·鲁西德的大量著作，而且在大学讲坛上公开宣传阿拉伯哲学家的思想。13世纪末，经过西班牙的媒介，阿拉伯的科学和哲学已经顺利地传入西欧。现在剩下的任务，就是要叙述阿拉伯哲学家在西欧的影响了。

铿迭所著的一部光学书，以欧几里德的《光学书》为蓝本写成，该书在东方和西方曾被广泛采用，其拉丁语译本，对罗杰尔·培根曾有过影响①。

法拉比关于逻辑学的论文，对西欧中世纪经院哲学的逻辑学发生了永久的影响②。

伊本·西拿的著作译成拉丁文后，对西方思想界有强烈的影响，西方人曾采用他的许多术语和思想。他的从已知推求未知的逻辑学主张，是中世纪哲学遗产的一部分，大阿尔伯特曾传述过他的逻辑学主张③。伊本·西拿的《医典》在12世纪由热拉尔译成拉丁语，在当时医学文献中取得了卓越的地位，被欧洲各大学采用为教科书④。

安萨里的逻辑学、自然哲学和形而上学的著作在12世纪中叶以前被译成拉丁文，流行于欧洲，对西方哲学产生过重要影响。

---

①希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第435页。

②第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，马坚《译者序》，第23页。

③同②，第3页。

④希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第432页。

雷蒙·马丁曾受到安萨里《哲学家的矛盾》一书的启发，在自己的著作《保卫信仰》一书中大量地采用过安萨里的主张。此后，基督教学者在许多学术研究中也常常利用安萨里的学说，最大的基督教神学家托马斯·阿奎那在其著作《神学大全》中曾大量采用过安萨里的论据和结论①。

伊本·图斐利的哲学著作《哈义·本·叶格赞》先后被译成拉丁语、荷兰语、俄语、西班牙语，有人认为英国作家笛福（Daniel Defoe，公元1660？～1731年）的小说《鲁滨孙飘流记》就得自该书的启发②。

伊本·鲁西德是对西方影响最大的阿拉伯哲学家，他的著作译成拉丁文后，曾轰动了中世纪的经院哲学家和一般学者，自12世纪到16世纪的400多年间，阿威罗伊主义一直是西欧占统治地位的学说。在有影响的巴黎大学，他的著作被长期当作教材。在意大利的巴杜亚大学，从14～16世纪，他的学说也很受欢迎。欧洲的许多著名思想家都受到他的很大影响，如但丁、罗杰尔·培根、托马斯·阿奎那的著作中都有伊本·鲁西德思想的明显迹象。以至希提肯定，“在现代实验科学诞生之前，伊本·鲁西德所创始的理智运动，以及它的一切优点，和假借它的名义而提出的一切错误观念，一直是欧洲思想中有生命的因素。”③后来，他的学说被基督教当局视为异端，对他的学说的传播遭到宗教裁判所的禁阻。但即使这样，一般王公大人和各阶层的好学之士也仍然想方设法去搜求伊本·鲁西德的著作，企图用他的进步思想来装饰自己的理性。航海家哥伦布宣布，他是在读了伊本·鲁西德的著作后才立下发现新大陆的壮志的④。由于他对亚里士多德

①第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，马坚《译者序》，第3页。
②参见希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第697页。
③同②，第700页。
④同①，第6页。

著作的贡献，在欧洲有好几百年是把他和亚里士多德的名字联系在一起的。

照明学派的代表伊本·阿拉比的思想对欧洲的影响也不可忽视。他的著作《夜行到上界》对传说中的先知穆罕默德登霄升上第七层天的说法加以发挥，成为但丁创作《神曲》的来源①。但丁对于远古世界精神图象的描绘，就是根据阿拉伯人关于宇宙的理论和哲学。伊本·阿拉比的思想对人文主义者薄伽丘和彭波那齐也都有一些影响。

阿拉伯历史哲学家伊本·赫勒敦，被近世的欧洲学者推崇为历史哲学的奠基人，被誉为阿拉伯人的孟德斯鸠。欧洲思想家们从伊本·赫勒敦历史哲学的观点中获益很多，尤其是在英国社会学家斯宾塞（公元1820～1903年）和历史学家汤因比（公元1889～1975年）关于历史作用的见解中更是如此。斯宾塞效法伊本·赫勒敦，主张在生活和防御方面的相互合作是人类社会的首要原因，而且是整个人类社会的支柱。汤因比肯定伊本·赫勒敦创立的历史哲学，是人类理智能创造出来的同类工作中最伟大的工作②。

三、阿拉伯哲学对西方哲学的影响

概括地说，阿拉伯哲学对西欧哲学的影响集中地表现在两个方面。

其一，使中世纪的欧洲人较全面地获得古希腊哲学的知识。

中世纪，欧洲的文化处于"原始的粗野状态"③中，僧侣是唯一受过教育有文化知识的人，他们为了维护基督教的统治，无

①希提《阿拉伯通史》下册，商务印书馆1979年版，第703页。

②穆罕默德·欧麦尔《阿拉伯人的孟德斯鸠——伊本·赫勒敦》，科威特《舆论报》1985年5月12日附版。

③《马克思恩格斯全集》第7卷，第400页。

情地摧毁许多珍贵的古代哲学和科学文献，其中包括许多希腊哲学家的著作，致使中世纪的欧洲人很多不知道亚里士多德的名字。由于阿拉伯译著的传入西欧，使欧洲人第一次获得了亚里士多德关于逻辑学、物理学和形而上学的主张。到12世纪，阿拉伯哲学在西欧开始发生作用，基督教神学染上新柏拉图派的色彩。两大神学名家大阿尔伯特和托马斯·阿奎那也采纳了经过修改的亚里士多德的学说，致使亚里士多德从欧洲基督教会敌人的地位转化成他们所推崇的哲学和科学的最大权威。到14世纪中叶，教会甚至下令规定，凡是不研究亚里士多德著作的，不能得到高级的学位。所以黑格尔说，西方是通过阿拉伯人，“才知悉了亚里士多德”，“西方人曾在一个长时期里面，除了这些亚里士多德著作的重译本（指阿拉伯著作的拉丁文译本——笔者）和阿拉伯人的评注的翻译之外，半点也不认识亚里士多德。”①

其二，阿拉伯哲学中的进步思想最终导致了西欧经院哲学的崩溃和文艺复兴的到来。

阿拉伯哲学家所提倡的世界的永恒性、个人灵魂随肉体而死亡、双重真理论、人有意志自由等思想，给基督教长期统治下只有正统的宗教信仰的欧洲人以耳目一新之感。一些开明的思想家吸取了阿拉伯哲学中的进步因素，尤其是伊本·鲁西德哲学中的理性和思想自由的因素。他们提出，把人的理性和自由意志作为人的本质，从中引出道德，承认人有自由意志，愿意成为什么就可以成为什么，人有决定自己的命运和道德上善恶的权利，人人都有获得幸福和快乐的权利。这些思想表达了个性解放的强烈要求和争取自由的呼声，动摇了中世纪的封建王权和宗教权威，最后导致了在意大利开端的欧洲文艺复兴，摧毁了经院哲学。

①《哲学史讲演录》第3卷，商务印书馆1983年版，第261页。

第二节 阿拉伯哲学对中国哲学的影响

阿拉伯哲学对中国哲学的影响，过去在哲学界是不太被重视的问题，以致阿拉伯哲学何时传入中国，中国有哪些受阿拉伯哲学影响的哲学家，受阿拉伯哲学影响而形成的主要哲学思想有哪些等等问题，到现在还是不十分清楚的，没有统一的结论。这里所探讨的，也远不是最后结论，而只是大致勾画出一个轮廓。

一、阿拉伯哲学何时传入中国

伊斯兰教何时传入中国？至今学术界尚无定论，较有影响的说法有三。

其一是唐武德中（公元618～626年）说。明代何乔远的《闽书·方域志》中的《灵山条》说："默德那国（即指阿拉伯）有吗喊叭德圣人（即穆罕默德），生隋开皇元年（公元581年）。圣真显美，门徒有大贤四人。唐武德中来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤四贤传教泉州，卒葬此山。"明崇祯二年（公元1629年）的《闽书抄·方外志》和今人张星烺的《中西交道史料汇编》均支持此说。

其二是唐贞观六年（公元629年）说。清同治十一年（公元1878年）俄国驻京总主教拍雷狄斯发现汉文大字布告一张，据说是由阿拉伯文译成的。该布告说："唐贞观六年穆罕谟德之母舅依宾·哈姆撒率徒众三千人，携《古兰经》来中国，哈姆撒道高品善，太宗皇帝见之大悦，并其徒众悉优礼之，筑礼拜寺一所以居之。"①

其三是唐永徽二年（公元651年）说。《旧唐书·本纪》和

①参见张星烺《中西交通史料汇编》第2册，中华书局1977年版，第188～189页。

《册府元龟》均谓，永徽二年大食（即阿拉伯）始遣使朝贡，近人陈垣《回回教入中国史略》力主此说。

此外，唐贞观二年（公元628年）说，唐贞观三年（公元629年）说，隋大业九年（公元613年）说，隋大业十二年（公元616年）说，也均有提倡者和支持者。

综合诸说，伊斯兰教大约从唐初即开始传入中国，此后又有阿拉伯人不断来华，遂使其在中国广为传播。随着伊斯兰教传入中国，阿拉伯伊斯兰宗教哲学也即开始传入中国。

二、受阿拉伯哲学影响的中国学者及著作

自唐以来，受阿拉伯文化影响的中国学者就不乏其人。这些学者大多原籍为阿拉伯，后长期居留中国，成为中国的回民。在学术思想方面贡献较大的学者，主要有：

李升彦，唐大中二年（公元848年）以进士第名显，通《五经》，明时务，其先为大食国（阿拉伯）人①。

马赫穆德·喀什噶尔（约公元1008～1105年），与唐代同时的喀什哈拉汗王朝维吾尔族人。生于喀什噶尔（今喀什），曾在新疆南部和中亚一带长期旅行，后长期居住在阿拉伯帝国阿拔斯王朝首都巴格达。在巴格达居住期间，用阿拉伯文写成《突厥语大词典》，包含有丰富的阿拉伯伊斯兰哲学思想。原稿失传，现有公元1256年抄本，存土耳其伊斯坦布尔。

玉素甫·哈斯·哈吉甫（约公元1010～1092年），与唐代同时的哈拉汗王朝八拉沙衮人，为中国维吾尔族著名诗人和思想家，所著有《福乐智慧》，以突厥语写成，但原稿已佚。传世有维也纳回鹘文抄本，开罗和苏联费尔干阿拉伯文抄本。

赡思丁（公元1211～1279年），又名赛典赤·赡思丁，原名

①参见《全唐文》卷667。

欧麦尔，祖先为阿拉伯半岛麦加人，据相传宗谱，是伊斯兰教创始人穆罕默德的31代孙。为元代开国名臣之一，63岁时到云南行省主持政务。在云南，他创建孔子庙，明伦堂，购经史，授学田，由是文风稍兴①。

赡思（公元1278～1351年），字得之，元代经学家。原为阿拉伯人，后迁居真定（今河北正定）。为金文学家元好问再传弟子，邃于《六经》，而《易》学尤深，至于天文、地理、钟律、算数、水利，旁及外国之书，皆究极之。用汉文著书10余种，并文集30卷。主要有《四书缺疑》、《五经思问》、《奇偶阴阳消息图》、《西域异人传》、《正大诸臣列传》、《西国通经》、《老庄精旨》、《审听要诀》、《镇阳风土记》、《续东阳志》等。

杨受益，元代人，所作有《重建礼拜寺记》。

陈思，明代济南清真南大寺掌教，所作有《来复铭》。

王岱舆（约公元1570～1660年），明清之际回族思想家。名涯，以字行，别署真回老人。其先为阿拉伯人，洪武（公元1368～1398年）中供职南京，遂为南京人。其学淹贯百家，被称为学通四教（佛、儒、道、伊斯兰）的学者。尤长于辞辩，远近来问难者，莫不折服。译著有《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》。

张中（约公元1584～1670年），明清之际回族思想家。又名时中，字君时，自称寒山叟。姑苏（今江苏苏州）人。译有《归真总义》、《四篇要道》二书。前者为伊斯兰教经籍最早之汉文本，完成于明崇祯十三年（公元1640年）。

伍遵契（约公元1598～约1698年），明清之际回族学者。字子先，江宁（今南京）人。通儒学和伊斯兰经典，译有《归真要

①参见《元史》卷125，本传。

道》（即德黑兰人阿布杜拉所著波斯文《米尔萨德》）。

马注（公元1640～1711年），明清之际回族学者。字文炳，号仲修。云南金齿（今保山）人。著有《清真指南》、《樗樵录》、《经权》、《请褒表》、《进经疏》、《郁速馥传》、《左道通晓》。

刘智（约公元1660～约1730年），清初回族思想家。字介廉，号一斋。江宁（今南京）人。天姿俊朗，博学深思，回（伊斯兰教）、儒、释、道，靡不邃通。曾游学各地，就学于教中各大名师，足迹遍南北。所著有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《天方字母解义》、《天方三字经》、《真境昭微》、《五功释义》等。

马明新（约公元1730～1781年），清回族学者。又名明心，伊布拉欣。甘肃人。学于布哈拉，创伊斯兰教门宦哲合林耶派。

马复初（公元1794～1874年），清回族学者，名德新，以字行。云南大理人。曾两次朝觐伊斯兰教圣地麦加，所著甚丰。主要有《四典会要》（《信源六箴》、《礼功精义》、《幽明释义》、《正异考述》四部合编）、《大化总归》、《天方春秋》、《道行究竟》、《寰宇述要》、《天方蒙引歌》、《指南要略》、《朝觐途记》、《醒迷要道》、《据理质证》、《祝天大赞集解》，译有《宝命真经直解》，为《古兰经》最早汉文节译本之一。

马联元（公元1841～1895年），清末回族学者。字致本，云南新兴人。精通阿拉伯语、波斯语。两次朝觐麦加。所著有阿拉伯文的《讨绥赫》（教法注释）、《四篇要道》、《性理本经》、《教典经注》、《阿拉伯文法》、《波斯文法》，汉文的《辨理明证》，译有《孩听译解》，为《古兰经》最早汉文节译本之一。

此外，尚有米万济，字敬公，穆罕默德后裔，家北京，著有《教款微论》。马明龙，明末武昌人，著有《认己醒悟》。李永

寿，明末清初济宁人。马伯良，字仲卿，李永寿之门人，刘智之师，著有《教款捷要》。马忠信，字君实，著有《修真蒙引》。常志美，字蕴华，其先为撒马尔罕人，后居济宁，著有《哈控衣米诺哈志》即波斯文法，其哲学有独到之处，称常仙学。舍蕴善，常志美之门人，主张遵经革俗，不容于众，被斥为异端，译有《醒迷录》。金天柱，字北高，著有《清真释疑》。另外，蓝煦，著有《天方正学》。破衲痴著有《昭元密诀》。

至于近代以来，受阿拉伯伊斯兰哲学影响的学者也不乏其人，著名者为杨仲民、王静斋、马坚、金吉堂、马邻翼、马以愚、王宽、哈德成、白寿彝、庞士谦、纳忠、林仲明等。他们著述甚丰，但其思想已属近现代，不在本书研究范围之内。

三、受阿拉伯哲学影响形成的主要哲学思想

在受阿拉伯哲学影响的哲学家中，哲学思想最为丰富的有王袭甫·哈斯·哈吉甫，代表作为《福乐智慧》，刘智，代表作为《天方性理》、《天方典礼择要解》；马注的《清真指南》等。我们试以这些著作为基本素材，来简略分析一下他们的哲学思想。

（一）以"真宰说"为核心的本体论

真宰的别名还有真一、主宰、真主等，是伊斯兰教造物主安拉的意译。真宰是超越天地人物之上，先天地万物而存在的实有，是能生化万物的精神本体，是宇宙天地万物的总根源。"太空冥冥，有真宰焉。独一无二也，无相至妙难以言喻也。凡有匹偶，或可言喻，皆受造之物，非造物之主也。天地万物，皆有匹偶，皆可言喻，真宰之所生化者也。真宰则先天地人物而有者也。"（刘智：《天方典礼·真宰》篇）

作为独一无相而超时空的实有，真宰有这样一些特性。第一，前无始，后无终，大无外，细无内。这是从时空方面对真宰

加以界定。时间上，“真宰先万有而立，故其前无始；真宰后万有而有，故其后无终”（同上）。空间上，“真宰之体，无所不包，故其大无外；真宰之用，无微不入。故其细无内”（同上）。“创造了空间，却不具空间”（玉素甫·哈斯·哈吉甫，《福乐智慧》第2页）。第二，无形似，无方所，无遐迩，无对待。“真宰不属造化，故无形似、方所、遐迩、对待也。惟无形似，故能造化一切形似；惟无方位，始能安置一切方位；惟无遐迩，方能量度一切遐迩；惟无对待，乃能分配一切对待”（刘智：《天方典礼·真宰》篇）。真宰这种精神本体是没有具体形状的，是没有具体场所的，是永远无处不在的，是独一无二的。第三，无动静，无变化，无形迹。真宰“至清至静”（《天方典礼·原教》篇），“主持万化而本不化，万化之所以能化，莫不胥其斡旋也”（《真宰》篇）；“妙通万迹而本无迹，万迹之所以成迹，无非借其陶铸也”（同上）。真宰是“永恒之主”，“万物消失，唯独你永生不已”（玉素甫·哈斯·哈吉甫，《福乐智慧》第2页）。

真宰作为最高本体，是如何化生万物的呢？他们将伊斯兰教与宋儒的太极说结合起来，提出真宰化生万物的“化统源流”：“真宰无形，而显有太极。太极判而阴阳分，阴阳分而天地成。天地成而万物生，天地万物备而真宰之妙用贯彻乎其中。天地万物既备，乃集气火水土四行之精，造化人祖阿丹于天方之野”（《天方典礼·原教》篇）。

（二）以认主学为核心的认识论

他们认为，人与宇宙万物都是真宰本然的体现，人的认识能力也是真宰给予的。“主宰者，万化所自出，而吾心性之本原也。由主宰之显著而有我之本性，由本性之赋畀于心而我得以为万物之灵”（《天方典礼·原教》）。所以，人应该“以认识主宰为先务”（同上，《识认》），“认得主宰是造化天地万物者，

是我之心性所从以出者，则根脚正定不为歧妄所动摇矣”（同上，《真宰》篇）。这种以认识真宰为主的认主学，要求人们做到“我不见一物则已，第见一物，便认得主”（马注：《清真指南·格物》）。

如何认识真宰呢？他们提出了两种方法。

一种是尽心知性。他们把孟子的尽心、知性、知天的认识路线加以改造，作为认识真宰的方法。“今日由尽心而得以知性，由知性而即以认识主宰，此后天之事也”（刘智：《天方典礼·真宰》）。而人性虽是无形的，却又与人的形体不可分，有形体才有人性，身与性之间的关系是辩证的，不能互相分离，因此，“不得于性外求身，亦不能于身外见性”（《天方典礼·谛言》）。所以，尽心知性又要与修身相联系，通过修身而明心，明心而见性，见性而认识真宰。

第二种方法是用理性推理。真宰是万物的创造者，但真宰本身又是无形的，对有形的万物，人类看得见，而对无形的真宰，人类却看不见。如何才能认识这无形的实有呢？只有运用理性推理的方法。“无形者以踪迹推之，天下无不可识之物矣……真宰之于天地之间也，虽无形色可见，无方位可求，人固不可得而见其本然也，然若视夫天地之造化，日月之运行，昼夜之舒卷，寒暑之代谢，以及种种安排，色色布置，历万古而常然，恒生生而不息，则知必有主宰者默运其间，亦不可欺之以无者也……天地之造化循环，主宰之踪迹也，风与春与性，皆主宰所造之物也，人尚不可得而见其本然，惟以踪迹识之。况造化之主宰而能见其本然乎？亦即其造化之踪迹，默而识之可也”（《天方典礼·识认》）。而完成理性推理这一任务的主要器官，就是心之灵气与身之精气缔结而成的大脑。“脑者，心之灵气与身之精气相为缔结而化焉者，其为用也，纳有形于无形，通无形于有形，是为百脉之总原，而百体之知觉运动皆赖焉”（刘智：《天方性理·内

外体窍图》)。人的感官和脏腑都各司其职，有各自的特殊功能，而大脑则是各感官和脏腑的总指挥所、司令部，起着"总司其所关合"的"总觉"作用。"总觉者，总统内外一切知觉而百体皆资之以觉者"(《天方性理·知觉显著图说》)。大脑除总觉作用外，还有想、虑、断、记四种功能。想，是追想已往之事；虑，是对所想加以分析，审度所想之是非可否；断，是凭灵明(精神)去判断所虑是否是有宜的认识；记，是对见闻、知觉的收藏。

(三)三纲五常与五功相结合的伦理观

受阿拉伯哲学影响的中国哲学家，将中国儒家的三纲五常与伊斯兰教的五功结合起来，提出了自己的伦理观。

他们主张三纲中"君为臣纲"是基础。"命曰天子，天之子，民之父也。三纲由兹而立，五伦由此而立。"(马注：《清真指南·忠孝》)他们把人伦五常仁、义、礼、智、信，称作"五典"，是天理当然之则，一定不移之礼的常经，可以与伊斯兰教的五功，即念功、礼拜、戒斋、天课、朝觐并列。他们认为，嗜欲会成为"身心性命之累"，因此要用"功修"来约制人的嗜欲。"人之生也，无嗜欲则不能领略声色臭味之妙，无功修则不能渐还夫本然之真。夫声色臭味之妙何尝非本然之真，然而功修未至则一声一色一臭一味皆足以为身心性命之累，功修既至则处处皆声色臭味，处处皆本然矣"(刘智：《天方性理·图传》)。只有进行修道之功，才能不带偏见，"似乎天理而不随夫人欲之私"(同上)，真正认识到真宰的本然之真。因此，立五功就是尽天道。而立五典是为尽人道，五功与五典相互结合，互为表里，也就既尽了天道，又尽了人道，做人的义务也就算完成了。"敬服五功，天道尽矣。敦崇五典，人道尽矣"(《天方典礼·原教》)。

对于义利的问题，他们有的倾向于儒家的观点，主张重义轻利，批判贪图名利之徒，要求人们"克尽人欲，复完天理，始可

以言道，而道则大矣”（蓝煦：《天方正学·真一发微》）。有的则倾向于阿拉伯的重商主义，高度评价商人的社会作用。认为商人买进卖出追求的是利润，但因为他们掌握着天下奇珍异宝，因此没有他们，人们就不能打扮得漂漂亮亮，看不到成串的宝石珍珠。所以，要人们“敞开大门，和他们交往。对待他们应该慷慨大方，你的名声由此而四处传扬”（玉素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》第575页）。

由以上两节可以看出，阿拉伯哲学对西欧和中国哲学的影响都是很大的。正象阿拉伯半岛曾经是古老的丝绸之路上重要的交通枢纽一样，阿拉伯哲学也是联接东西方思想的枢纽。对于这一点，无论是东方的学者，还是西方的学者，都越来越清楚地看到了。从此也可以看出，阿拉伯哲学的重要世界意义是勿庸置疑的。

参考文献：

1.杰米耶·索里巴：《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版。

2.弗里曼特勒：《信仰的时代》，光明日报出版社1989年版。

3.马邻翼：《伊斯兰教概论》，商务印书馆1947年版。

4.马以愚：《中国回教史鉴》，商务印书馆1948年版。

5.金吉堂：《中国回教史研究》，成达师范1935年版。

6.易卜拉欣·冯今源、赛尔德·伊布拉欣·铁国玺：《伊斯兰教文化百问》，今日中国出版社1989年版。

7.易卜拉欣·冯今源、凯里麦·沙秋真：《伊斯兰教历史百问》，今日中国出版社1989年版。

8.希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版。

9.第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版。

附录　主要阿拉伯哲学家概览

一、哈桑·巴士里

哈桑·巴士里（al—Hassan ibn Abi al—Hasan al—Basri，公元642～728年）是阿拉伯伊斯兰教义学家，苦行者。长期居住在巴士拉，并以苦行、学问和功德著名于世。原是先知穆罕默德的好友栽德·本·彻比特的释奴，后成为其学生。从其学伊斯兰教知识，精于教法，成为著名的教法学家，属于“意见派”。该派主张以自己的意见（Ra'y）为立法的原理，使之与《古兰经》和“圣训”并行。巴士里曾在巴士拉清真寺讲解“圣训”，解释律例，提出犯大罪的穆斯林只是罪人，但不妨害其成为信士，因为犯罪并不等于没有信仰。其学生瓦绥勒·本·阿塔和欧麦尔·本·俄拜德持不同意见。认为，犯大罪的人既不是信士，也不是叛教徒，其地位处于信士和叛教者之间，遂离开老师另创穆尔太齐赖派。巴士里毕生奉行苦行与自守，因而深得神秘主义派别苏非派信徒的尊敬并被奉为先驱者；又主张人类有意志自由，故亦受到正统派穆尔太齐赖派的推崇，其格言常被引用。死后葬于巴士拉，出殡时，巴士拉人倾城出动，参加他的葬礼。

二、瓦绥勒·本·阿塔

瓦绥勒·本·阿塔（Wasil ibn Atā'，公元700～749年）是阿拉伯伊斯兰宗教哲学穆尔太齐赖派创始人之一。生于麦地那，后迁巴士拉，就学于哈桑·巴士里。后与欧麦尔·本·俄拜

德与师说有分歧，遂创穆尔太齐赖派。他接受了古希腊哲学和科学的某些观点，承认人的理性和《古兰经》、"圣训"一样，也是检验和认识宗教教条的来源。他认为人有意志自由，但人的命运好坏全决定于安拉。他否认安拉有本体以外的无始德性，承认人的理智有认识善恶的能力。擅长辞令，精通伊斯兰教各派教法，著作颇丰，多论及教义学及时政，但无传世著作，其观点散见于沙赫力斯坦尼的《各教派别论》。

三、艾卜·阿塔希叶

艾卜·阿塔希叶（Abu al-Atāhiyah,公元748～826年）是阿拉伯第一位诗哲，被誉为"阿拉伯宗教诗篇之父"。生于库法附近的艾因·梯麦尔（意为枣泉），受教育于库法，后迁居并卒于巴格达。原名为易司马义·本·卡西姆。阿塔希叶为绰号，意为"白痴"或"狂士"，后相沿成名。青年时作过陶器商，后因出口成章，一日之内能作诗一二百联，名闻遐迩，遂被召入宫，与哈里发麦海迪、麦蒙接触极多，成为著名宫廷诗人。后因得罪哈里发被投入监狱，旋被释放，于是开始爱好哲学，提倡宿命论，认为真主从非存在中创造了互相对立的两种本质，由此创造了世界，世界最终还要回归于它们。他在人生观方面是悲观论者，热衷于苦行，歌颂隐逸和弃绝红尘，渴望死的来临。他的哲学要旨是劝人慎思缺疑，清心寡欲，以求寡过。其诗作抛弃常套旧习，采用简朴语言，试用新韵律。有诗集传于世。

四、奈　萨　姆

奈萨姆（al-Nazzām，公元？～845年）是阿拉伯伊斯兰宗教哲学穆尔太齐赖派的著名代表，艾卜·胡载理的学生。受教于巴士拉，后来长期居住在巴格达，时人称为"狂士"或"异端"。他主张安拉不能作恶，只能做对于人类最有裨益的事。安拉除已

造就的宇宙万有外，不能再造更多的事物。安拉一次创造世界，万物一气呵成，但此一部分包藏在彼一部分里边，经过若干年代以后，矿物、植物、动物、人类等才由潜伏状态中逐渐出现。他否认原子的存在，认为有形的物质是由若干属性组合而成的，而非若干原子的结合而成，但属性又不是物质或物质的一部分。他主张人的灵魂是一种微妙的实体，是人身上最优越的部分，遍及全身，肉体则是灵魂的傀儡。灵魂才是人，知识和意志等只是灵魂的运动。他提倡要依赖不会犯错误的伊玛目（教长），不承认公议（宗教人士全体一致的意见，又称公议）和比论（一种推理，又称类比）可以为立法的根据。他主张人类能借理性而认识安拉，认识自己的义务。在伦理观上，他认为安拉没有作恶的能力，丑恶只是丑恶事物的本质，安拉绝不能做出违反完美的事。对于后世的信仰，他加以否认，认为人死之后，火狱的刑罚也就结束了。

五、艾卜·胡载理

艾卜·胡载理（Abu al-Hudhayl'Allaf，约公元753～850年）是阿拉伯伊斯兰教宗教哲学派穆尔太齐赖派哲学家。以“阿拉弗”绰号著名于世，意为“草料商”。生于巴士拉，长期居住在巴格达。是9世纪穆尔太齐赖派领袖人物之一，师承瓦绥勒·本、阿塔。他是穆尔太齐赖派中使希腊哲学对伊斯兰教教义学发生影响的第一人。主张安拉的德性附于安拉的本体，德性和本体不能分，德性不是本体中的一部分，而只是本体的属性。称知觉、生活、能力是安拉所具有的三种德性，这三种德性是安拉本体的三个方面。提出安拉借知觉而为知觉者，他的知觉就是他的本体；他借生活而为有生活者，他的生活就是他的本体；他借能力而为有能力者，他的能力就是他的本体。他认为安拉是无始的，但其意志却不是无始的。安拉的意志不是安拉的本体，也不

是安拉所意欲的事物，而是安拉的本体与安拉所创造的物质世界之间的桥梁。他主张人类既要受安拉诰诫的拘束，又有意志自由，可以为所欲为。承认人有后世，但认为后世没有意志自由，一切事物只归安拉决定。主张运动不是实体，运动是有始的，因为只有安拉是无始无终的。运动既是有始的，也就是有终的。世界告终之后，运动也要告终，归于永久的静止。他把人类的行为分为道德的行为和自然的行为，或叫内心的行为和肢体的行为。认为不受逼迫而完成的行为是道德的行为，这种行为是借人类的能力而获得的资产。主张人类的知识来自于安拉的恩赐，其中一部分是天启的效果，另一部分是天赋的良知。人类可以借良知而认识安拉，认识自己的义务，能辨别善恶，并能趋善避恶。

六、穆哈西比

穆哈西比（Muhāsibi，公元781～857年）是阿拉伯伊斯兰教神秘主义苏非派神学哲学家。出生于巴士拉，后迁居巴格达，直至去世。他因加入苏非团体，在世时受人怀疑，并屡遭迫害。他通过对话形式传授思想，其著作保持对话体。他赞成禁欲，认为外表的禁欲固然可以抑制情欲，但也可以掩饰内心的罪恶如伪善和自大。因此，他提倡禁欲可以作为辅助，作为余功，实行禁欲必须同时注重个人在内心和行为上都对安拉尽责，这就需要注重理性。运用理性的具体方法，是心念末日审判，反省自身。他反对穆尔太齐赖派关于《古兰经》是受造之物的说法，认为如果把《古兰经》看作是安拉的永恒之道，那么也可以说它不是被造的。他的主要著作有《训令》、《想象》和书信集《庄严》、《尊重安拉之权力》等。

七、查希慈

查希慈（al-Jahiz，约公元776～869年）是阿拉伯伊斯兰

宗教哲学穆尔太齐赖派的著名代表。巴士拉人，后长期居住在巴格达，卒于巴士拉。是奈萨姆的学生，又是奈萨姆派最伟大的学者。他作为自然派哲学家，提倡真正的学者应该兼通辩证学和自然科学，重视万物中自然的作用。他主张人类能借理性而认识造物主，能借理性而认识人类有赖于一般先知所受的天启。他认为人的价值全在自由意志，就一方面来说，他的行为由他自然地发出，再就另一方面来说，他所有的知识都是必然的、自然的，没有一件是人工的，人类除意志外，没有作用，人类往往自然地完成其行为。他又认为意志并无何种重大的意义，因为意志是知觉的产物。他提倡的道德理想是中庸之道。其著述丰富，以《凯塔布·哈亚万》（《动物书》）最为著名，其他尚有《权位之书》、《齐人传》、《方圆书》、《修辞与阐释》等。

八、铿　　迭

铿迭（Abu Yūsuf Ya'qub ibn Ishāq al-kindi，约公元796～约873年）是阿拉伯第一位哲学家，生于库法，卒于巴格达。属于阿拉伯半岛王室后裔肯德部族的支系。其父易司哈格·本·撒巴哈，当过库法省省长。铿迭生活于哈里发麦蒙和穆尔太绥木的时代，曾先后在巴士拉和巴格达求学，习宗教学、语言学和文学。理性生活开始于穆台凯里姆，与穆尔太齐赖派有紧密的联系，但最终并没成为穆台凯里姆。他相继精通了医学、哲学、数学、逻辑学、几何学、星相学等多种学科。曾受哈里发麦蒙委派翻译亚里士多德和其他希腊哲学家的著作为阿拉伯文。在哲学上，是阿拉伯亚里士多德学派的早期代表人物。认为哲学是依据人的能力，研究事物本质的学问，是高尚的、指引人走上正路，摈弃邪恶和追求真理的学问，包括数育学、伦理学和神学（形而上学）。强调哲学家应该有双重目标：理论目标和行动目标。理论目标在于寻求真理，行动目标在于实践真理。他不否认安拉的

存在，但认为安拉是世界上发生的现象的遥远的原因。安拉虽然创造了世界，但对宇宙万物的作用只是间接的，和万物之间有若干媒介。认为真理来自希腊智慧的宝库，强调不习数学就不能成为哲学家。对《古兰经》持怀疑甚至贬低的态度，认为《古兰经》没有次序，没有风格，充满矛盾，象婴儿那样软弱无力。强调真理与事物存在本身相联系，认为有事物存在也就有真理存在，真理就寓于事物的存在之中。他主张认识事物有两种方法：理智的方法和启示的方法。试图调和理智照亮的真理和获益于宗教启示的真理，但最终更为重视理智的方法。提出理智的认识方法有三个阶段：第一阶段是逻辑学和数学，第二阶段是自然科学，第三阶段是形而上学。主张知识或得自感官，或得自理性。感官所认识的是形而下的世界，只是物质的形式；理性所认识的是形而上的世界，是种属或精神的形式。理性共分四种：第一种是永存的理性，这是安拉或第一理性，宇宙间一切理性都以其为原因和本质。第二种理性是人类灵魂中的潜能。第三种是人类实际具有的理性，可以随时应用，如书写者写字的能力。第四种是证明的理性，灵魂借以表情达意，这就是人类自身的行为。他提出物质、形态、运动、时间和空间，代替亚里士多德的十范畴。他肯定世界在时间上是被造的，在空间上是有限的，但又认为宇宙在将来有永远存在的可能性，最终又认为安拉的本质是独一无偶的完美的存在，安拉是唯一的、永恒的，没有先于安拉而存在的，也没有后于安拉而存在的。他的著作很多，但流传下来的仅有30篇论文。主要有，《论理性》、《五本质论》、《亚里士多德著作的数量和学习哲学所需要的》，后人将其大部分论文编成《铿迭哲学论文集》。

九、穆阿迈尔

穆阿迈尔（al—Mu‘ammar，公元？～约900年）是阿拉伯

伊斯兰教宗教哲学穆尔太齐赖派的著名代表，属于巴格达支派。他主张安拉超乎各式各样的复合性，认为安拉不知道自己的本体，也不知道其他的事物，否则其本体必为复合的。他认为安拉是万有的创造者，但只创造万物的实体，而万物各自创造自己的属性，创造的方法或是自然的，或是随意的。他否认安拉有任何德性（属性），认为德性的存在与安拉所必有的绝对的独一是矛盾的。他指出属性是无穷尽的，只是人类理性中若干智力的关系。他把人分为灵魂和肉体两部分。灵魂的行为是意志，而肉体的行为是动静。他强调作为人的本质的灵魂是一个观念，不是物质的实在，所谓运动、静止、相似、相异等等，都不是实在的事物，而只是智力的或想象的存在。他承认人有意志自由，人的意志就是唯一的行为，除意志外没有其他行为，至于人的外在的行为则是肉体的行为。他提倡概念论，认为除最普遍的宾辞实在和转化外，一切全称的概念仅有意识内的实在而已。

十、哈拉智

哈拉智（Mansur al—Hallaj，公元858～922年）是阿拉伯伊斯兰教神秘主义哲学派别苏非派的著名代表。生于波斯图尔城，其父为祆教徒。他曾在巴格达长期和苏非派教师祝奈德隐居，受到苏非派的重大影响。后成为游方教士，外出旅行，远至印度。旅途中与著名哲学家和医学家拉齐相遇，接触到希腊哲学。从印度又辗转至圣地麦加，于公元908年返回巴格达。所到之地，到处宣传苏非派神秘主义神交和人神合一教义，以及禁欲主义的主张。哈拉智是苏非派处于中期时的代表，他宣传神秘的爱、泛神论和神智论思想，奉行内心修炼、沉思入迷，最后达到与安拉合一的神秘主义。哈拉智的传道使人心醉神迷，其主要内容是直觉经验、对安拉的内省经验和圣爱的欢乐和恩惠。其主要观点有“我就是安拉”，“这长袍里只有安拉”。提倡，我即我

所爱，所爱就是我，精神分彼此，同寓一躯壳，见我便见他，见他便见我。他主张除安拉的本体之外，世界上别无实在，世界只不过是幻象，认为安拉借世界万物而与人对话，使人类的本体和安拉的本体化为一体。其学说遭到穆尔太齐赖派的激烈反对，并被指控为骗子，投入狱中达8年之久。公元922年3月26日在巴格达新监狱前的广场上，被宗教裁判所判处磔刑。尸体被人枭首后焚化。死后被苏非派尊为殉道者，在巴格达的墓则被尊为“圣墓”。

十一、艾卜·伯克尔·拉齐

艾卜·伯克尔·拉齐（Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al—Rāzi，公元864～925年）是阿拉伯医学家、哲学家、尤擅长于医学，有“穆斯林医生”和“阿拉伯的格林”之称。生、卒均在赖邑，曾习数学、医学、哲学、天文学、化学、逻辑学和文学。历任赖邑和巴格达医院院长，并在两地建立精神病院，擅长精神治疗，直到17世纪一直是医学权威。在哲学上，受亚里士多德和格林等人的影响，相信只有研究哲学才能超脱物质的烦恼和世界的痛苦，强调哲学的作用就在于唤醒灵魂。主张世界是有始有终的，以同为无始的五大原理为最高法则：造物主、宇宙的灵魂、原质、绝对的空间、绝对的时间，这些都是世界的存在所必需的。特殊的感觉，可以证明原质的存在，而各种不同的、可以感觉的物质的集中，则必以时间为条件。认识物质所表现的种种状态和变迁，使人又不能不承认时间。各种各样生物的存在，又证实灵魂也是实在的。而一部分生物所具有的理性和创造力，足证善于创造万物之主宰的存在。他认为最初的受造者是纯粹的、简单的、精神的光，一切灵魂即以此为根本。这些灵魂是简单的光的物质，光质和一切灵魂所由以构成的上界，则称为理性。自有精神的光以来，就有复合物，即物体。又由光之荫构成

冷、热、燥，湿四性，四性又组合成上界与下界的所有物体。对空间亦有特殊见解，认为空间是无始的，分为绝对的（或整个的）空间和相对的（或个别的）空间。绝对的空间等于一大器皿，包容着所有各种各样的物体，但所包容的物体即使不存在，器皿也仍然存在。相对的空间，则与所容的物体相关，所容者不存在，空间也就不存在。时间也分为绝对的和相对的，绝对的时间是无始而运动不停的，有限的时间则是由想象诸天体的运动而认识的。他对当时流行的各种宗教都进行了批评，而对炼金术则加以推崇，且专攻炼金术，认为炼金术是依据原始物质的存在而产生的一种正确的学术，故为哲学家所必备。他认为载在典册中相传数千年的智慧，比个人在短期内获得的经验更为宝贵，而个人的经验又比未经实验而专由推理得出的结果，更有价值。在灵魂与肉体之间，主张灵魂是主人。肉体的医生必须首先是精神的医生。在社会伦理观上，肯定宇宙间恶多于善，认为如果以人类的愉快与其所遭的艰难、困苦、癖瘾、残疾、忧患、灾厄相比较，则人类的存在本身实为一大罪恶。他强调愉快乃是得免于痛苦。其著作有158种之多，但哲学方面遗失很多，流传下来的有《拉齐哲学文论》、《精神治疗》、《哲学的行径》、《形而上学》等。

十二、艾什耳里

艾什耳里（Musa al—Ash'ari，公元873～931）是阿拉伯伊斯兰教正统派神学家。生于巴士拉，后迁居巴格达并卒于此地。原为巴士拉穆尔太齐赖派著名代表艾卜·哈什姆的学生，但后来离开了老师，以折衷众说为己任，创立了一个新的学派即艾什耳里派，成为穆尔太齐赖派的劲敌。他支持逊尼派的观点，用唯理论的某些论据来证实正统派的信条，反对穆尔太齐赖派的拟人论和用物体或人类的属性来叙述安拉的作法。他主张安拉是全能的，安拉是万物的创造者。安拉还是全知的，安拉的意志不仅

创造了整个世界，而且会不断地支配世间的一切，包括支配人类的一切，知道人类已做的事，也知道人类将要做的事。他讨论宇宙问题、人生问题、末日问题，都严格按照《古兰经》，认为《古兰经》是安拉永恒的语言。他不承认理性思考可以成为认识与安拉有关的事理的方法，理性仅能作为认识安拉实在的工具，未必使人能获得知识，未必能使人辨别美丑，要认识安拉的本质，则要靠天启。但否认世界的永恒性和规律性，认为事物之间在因果关系上没有任何必然联系，规律只不过是安拉安排在自然界中的"习惯'和"经常的情状"，安拉可以任意改变并创造出新的奇迹。他主张定命论，认为每个人都要对自己的行为负责，这只是因为安拉要他如此。艾什耳里派在11世纪由于得到塞尔柱王朝宰相尼查姆·穆尔克的支持而有很大发展，在巴格达专门设立尼查姆学院，传播该派的教义学主张。后经著名神学家安萨里改造而使该派成为伊斯兰教的正统派，被称为穆台凯里姆即教义学家，其教义学主张则成为伊斯兰教的官方经院哲学。艾什耳里著作颇丰，主要有《伊斯兰教派言论集》、《宗教原理阐释》、《指要》等。

十三、艾卜·哈什姆

艾卜·哈什姆（Abu Hashim，公元？～933年）是阿拉伯伊斯兰宗教哲学穆尔太齐赖派的著名代表，以"竹巴伊"著名于世。生于巴士拉，居住巴格达。他认为安拉的德性、万物的属性以及各种概念，都介乎有与无之间，提倡一切知识必须以怀疑为基础，认为怀疑是每一个成年而理性健全的人的第一件义务，人类必须先进行怀疑，然后思维，思维才有意义。

十四、法拉比

法拉比（Abu al—Nasr Muhammad al—Farābi，公元870

～950年）是阿拉伯哲学家、音乐理论家。生于土耳其斯坦法拉卜省瓦西吉村，其父曾是萨曼王朝司令官。最初在巴格达从学于基督教教师约翰难·本·哈兰，之后又习逻辑学、哲学、语法学、修辞学、自然科学、数学、音乐，于公元941年迁往阿勒颇，住在国王赛夫·道莱的宫廷之中。有过几次远行，曾到过埃及开罗。80岁时随赛夫·道莱出巡，途中卒于大马士革。有第二教师之称，因亚里士多德为第一教师，而他解释了亚里士多德之故。在哲学上，用新柏拉图派的观点，试图证明柏拉图和亚里士多德是一致的，认为他们只是在风格和方法上有所不同，而哲学观点是一致的。受普罗提诺流溢说的影响，认为从安拉之“一”，流出世界之“多”。主张世界万物均自安拉流出，安拉的知觉就是其最大的能力，而不是其意志。自安拉流出第一理性，它转动最大的天体。在第一理性之后，八大天体相继流出。紧随其后的实在，是原动的理性，它是上界与下界的中介，故可称为玄灵。再后就是灵魂的等级。原动理性和灵魂因为人类个体的繁殖而增多，所以不能保存纯粹单一的原状。自安拉流出的最后一个等级，就是物质，由物质构成了各种各样的具体事物。在认识上，提倡从最低等级的实在，上升到最高等级的存在，从多上升到一，认为人的认识来源于感觉，否认认识是对理念的回忆和摹仿，主张从对事物的感觉出发，可以达到对整体抽象事物的认识。人的灵魂具有潜在的认识能力，而感觉器官是灵魂得到知识的途径。感官把具体事物的形象传递给灵魂，经过人的认识能力的抽象而形成抽象的形式，成为潜在的可认识之物，然后再上升为真实的可认识之物，灵魂也就从潜在理性，上升为“实理性”，理性等级的上升则要靠能动理性。潜在理性要借经验得来的知识，才能变为实理性，最后达到超感官的知识。在伦理学方面，认为理性能判断行为的善恶，承认理性是一切知识的根源，但不主张理性有制定人类行为规范的权利。知识是百善之首，因此知

识比道德的行为更有价值。提倡人类享受选择的自由，因为选择有赖于理性的考虑。但自由同时也是一种必然性，就其根源来说，自由是安拉的知觉中所预定的。在社会政治观上，认为人类要满足自然的要求而群居，他们都要服从一个元首的意志，国家的善恶全由元首来表现，元首对于善的原理蒙昧、迷罔，或邪僻，国家就是恶劣的。优良的国家只有一个形式，是以明哲为元首的，明哲作为最完善的人，应该仿效安拉统治宇宙的方法治国。其著作丰富，主要有《柏拉图和亚里士多德两哲人观点的调和》、《论理智》、《美德城居民意见书》、《论灵魂》、《科学分类》、《文明策》、《幸福之路》、《论超然和差异》、《〈十大范畴〉注释》、《关于〈形而上学的〉解释》、《哲学问答》等。

十五、伊本·迈斯凯维

伊本·迈斯凯维(Ibn Maskawayh，约公元930～1030年)，阿拉伯哲学家、文字学家、历史学家、医学家。原籍波斯，生于赖邑，卒于伊斯法罕。少年时倜傥不拘，纵欲放荡，年长习深，才折节读书，注重于修身养性，颇为国王阿杜頔·道莱所器重，任其司库。兴趣极为广泛，涉猎到炼金术、医学、文字学、诗歌、历史学与哲学众多学科。将柏拉图、亚里士多德、格林的主张和伊斯兰教律例混合起来，创立了一种以亚里士多德哲学占优势的伦理哲学。提出灵魂是单纯的、不是五官所能感觉的实质，能觉其自身的存在、知觉和行为。灵魂不是物体，因为灵魂同时能接受各种极相反的事物的印象，如灵魂能接受黑白的观念，而物体在同一时间却只能接受黑或白的一种色彩。灵魂还能同样地接受感觉和所思维的一切观念，如“长”的观念在灵魂中并不发生长度，“长”的观念在灵魂中增加，但灵魂并不因之而变长。灵魂的知识和能力比肉体广大，可感的世界不能使灵魂满足。灵

魂中还有天赋的、理性的知识，感官是不能获得这些知识的，灵魂借这些知识辨别感官所得印象的真伪。人类灵魂最优越之处是理性的沉思，在灵魂中，思维、能思、所思三者结合在一起。他指出人类居于万有之末，一切构造都以人类为终点。造物主是独一的、无始的，并非实体，只能以否定去认识，而不能以肯定去认识。万物所具有的存在，都属于偶性，只有造物主的存在，才属于本质。万物的存在都导源于造物主，造物主无中生有地创造万物，因为从已有之物而进行创造，“创造”便无意义。在伦理哲学上，提出善是一种手段，有意志的活物借这种手段达到其存在的目的，或存在的完美。要成为善人，必须有趋向某一目的的天资，而天资又因人而异。人有天性本善的，他们永不为恶，但这类人极少。也有天性本恶的，他们永不变善，为数极多。也有生而既不属于善，也不属于恶的人，只是由于教育或习染而变为善人或恶人。有普遍的善、特殊的善、绝对的善，绝对的善是最大的实在和最高的知识本体，这也就是一般善人所欲达到的目标。特殊的善是每人所各具的对于幸福或愉快的感觉，限于各人形相所特有的一切行为，完全由本人发出。个人如果离群索居，不会获得幸福，人类必须集群而居，互助合作。因此，最基本的美德应该是博爱全人类，没有博爱，便不足以组成社会。他主张伦理学的对象，应是人在社会中应有的性格。离群索居者的行为是宗教的，不得成为伦理学的对象。认为伊斯兰教是对于人心的一种道德陶冶。著作有《性格修养论》、《幸福书》、《大成功》、《小成功》、《各民族经验》等。

十六、穆台奈比

穆台奈比（Abu al-Tayb Ahmad ibn al-Husayn al-Mutanabi，公元915～965年）是阿拉伯诗人、哲学家。生于库法，其父为巴士拉的水夫。青年时期性格自由奔放，有预言的才

能，因此获得穆台奈比的绰号（意为自封的先知或伪先知）。其诗作结构整饬、辞藻富丽、隐喻微妙，具有夸张和华丽的风格，为阿勒颇诗坛七杰之一。被土匪杀害于巴格达与舍拉子之间。他的诗歌内容多半歌颂战斗和描述生活中的哲理以及人生的殷鉴、教训。在人生观方面，歌颂大无畏的勇敢精神。诗中提倡“世人皆贪生，常求自身留；懦夫惜身苟且过，勇士自珍战白头”，“挺胸迎枪刃，举首向午阳”。提倡读书上进，认为最尊贵的所在是驼鞍，最美好的伴侣是书籍。他主张人生在世，应该做叱咤风云的英雄，诗中说“美酒女人不足奇，持剑征战才荣光；叱咤风云在尘世，十指到处有巨响”。

十七、伊本·西拿

伊本·西拿（Abu ‘Ali al－Ḥusyn ibn ‘Abd al－lah ibn Sinā，公元980～1037年）是阿拉伯哲学家、医学家、自然科学家、诗人。拉丁名阿维森那，被阿拉伯人称为“领导长老”。生于萨曼王朝首都布哈拉城附近艾弗申村，卒于伊朗哈马丹。幼承家教，习教法学、哲学。记忆力惊人，10岁时即能全文背诵《古兰经》和大量阿拉伯诗文。旋即接受来自埃及的易司马仪派的宣教，并从其习希腊哲学、几何学和数学，至18岁即精通了医学、天文学、数学和哲学多种学科。20岁时为萨曼王朝国王努哈·本·曼苏尔治愈痼疾，被特许进皇家图书馆博览群书。后迁居哈马丹，出任沙牧逊·道莱国王的宰相，但在国王死后，被太子投入监狱达数月，后来设法逃入伊斯法罕，在阿拉温·道莱宫廷任职。哲学上受古希腊哲学尤其是亚里士多德哲学的影响，是阿拉伯亚里士多德学派的典型代表。将哲学分为逻辑学、物理学和形而上学，把哲学看做是包罗万有的科学，各科学门类所依据的一切原理都出自哲学。潜心研讨哲学的人借助哲学可以达到人力所能达到的最完美的境地。存在中有形的部分，是物理学研究的

对象；存在中精神的部分，是形而上学的对象；存在中义理的部分，是逻辑学的对象。物理学不可离物质而存在，也不可离物质而思维其存在；形而上学则是超物质的；逻辑学是由物质抽象而得的，与数学的对象相似。在形而上学方面，坚持物质不由真主直接流出的观点，认为必然的存在是超越形体、超越一切潜能的，无论就那方面来说，必然的存在都是单一的，因此殊多不由其流出。利用亚里士多德的存在论即有论，对新柏拉图派的流溢说加以改造，提出"有"是客观存在的，必然的存在就是完满至善的安拉，而安拉既然完满至善，就不能不从其流出第一存在，即纯粹的精神，第一存在不可能是物质的形象。借助把精神的存在安置于较物质的存在更高的位置上，提高灵魂的价值，使灵魂成为精神世界和形体世界之间的媒介。从因果方面来讲，安拉是第一因，世界是其结果，但安拉只不过是抽象的第一因或第一发动者，因此，并不是先于世界的原因，不能在时间顺序的意义上来理解这个"第一"。最终认为存在于"时间之外"的永恒安拉与作为时间的"永恒的持续性"的物质世界是相统一的。从安拉产生出精神、灵魂、形体，最后是原动的理性，并由原动的理性产生出地球上的万物、形象和人类的灵魂，物质居于灵魂的最后一个等级。主张人类由肉体和灵魂两部分组成，但肉体与灵魂之间并无本质上的联系。灵魂虽是肉体的完备，但并不是肉体的一部分。灵魂可以通过内感官和外感官来认识可感世界，思辨力是灵魂所有各种能力中最宝贵的，外感官和内感官把关于宇宙的认识传达给理性的灵魂。理性是灵魂的最高的智力，但理性起初是具有潜在性的东西，由于逐渐精进，才变为现实性的东西，精进演变的原因就是内外感官所传入的各种感觉。所以理性因为应用而由潜能性变为现实性，其变化的媒介就是经验，还要有赖于原动的精神赋予人类理性以观念。灵魂所寓居的肉体和物质的世界，都是灵魂的学校，灵魂在这些学校里受到训练。身体的死亡

是肉体永远的毁灭，肉体毁灭之后，灵魂却将永远存在，与世界精神保持或强或弱的联系。只有有理性灵魂的人，才是实在的人。他提出物质世界既有必然性，也就按照自己的必然规律运动，不再受安拉意志的干涉。指出事物之所以向某种状态发生运动变化，原因在于事物本身本来就有这种倾向，这种倾向有得到成就、完成亦即现实化的力量。运动共分为三类：偶然的运动，强迫的运动，和自然的运动。认为时间、空间和运动都是物质本身所固有的，与物质不可分。在认识论方面，主张人的最初认识来源于实践，是通过感官接受的。感性认识是一切精神活动的基础，是先于经验的。但提出人的视、听、嗅、味、触五种外感官之间没有联系，是各自独立的，需要把各自得到的外界信息，传递给一个总指挥，即共感官。共感官就是人的灵魂。承认感觉是对客观事物的反映，感性判断是由成型机能、想象机能、评价机能这些内部官能根据感觉材料造成的。提出感性属于动物灵魂，理性认识才属于理性灵魂。因为动物灵魂的机能要依靠形体的器官，而理性灵魂则没有器官，因此理性认识是在灵魂中独立进行的，与外界无关。在社会伦理观方面，强调人的社会性，要求人们合作互助，共同生产，促进社会的进步。指出避世者是弃绝肉欲的，修道者是谨守仪式的，认主者是爱主的。分别认主者和非认主者之间的界限，指出非认主者的避世只是一种交易，企图以今世的享乐，换取后世的享乐；而认主者的避世则是弃绝一切萦怀之事，专心致志于真主，舍真主而外，不屑以任何物为念。非认主者的善功也是一种交易，企图在今世做工，而在后世领取报酬；而认主者的善功，则是锻炼其志趣，涵养其心灵，使用其想像力，练习由虚幻而渐趋于安拉，以养成窥见真光的才干。重视教育，主张婴儿在断奶后就应该开始进行认识性教育，使其从小养成良好习惯和美德。著作多达200多部，主要有《医典》、《治疗论》、《指要与诠明之书》、《拯救论》、《知识论》（又译

《治愚书》）、《论灵魂》、《哈义·本·叶格赞》、《鸟论》、《萨勒迈兄弟》等。

十八、伊本·海赛姆

伊本·海赛姆（Abu ‘Ali Muhammad ibn al-Hasan ibn al-Haitham，公元965～1039年）是阿拉伯哲学家、数学家、物理学家、医学家。生于巴士拉，卒于开罗。曾在故乡担任官职，后应埃及法帖梅王朝哈里发哈克木之邀赴埃及，为尼罗河设制节制河水泛滥的水利工程。未果，被任命为行政官吏，因畏惧哈克木之卤莽，佯狂去职。后专心致志于科学和文学、哲学研究，直至去世。被誉为托勒密之后第一个对光学理论作出重大贡献的物理学家。最先解释了眼睛的构造并对视觉作用作了精确说明，对折射、反射、双目视觉、透镜聚焦、虹、抛物柱面镜、球面镜、球面畸变、大气折射等，都有很大贡献。在哲学上，对一般人所抱有的各种信仰抱怀疑态度，相信真理只有一个，一般人的分歧只在于如何达到真理。提倡哲学应该是一切科学的基础，探索真理是研究哲学的宗旨，主张必须以感性知识为质，以慎思明辨为形，而构成各种逻辑的概念。主张万物的实体，包含其一切本质属性，如同全体等于各分子的总和，也如同概念等于其内涵的总和一样。认为知觉由若干阶段组合而成，而且需要时间。提出知觉是三种成分组合而成的：感觉、比较、判断。比较和判断不是感觉的作用，比较是把若干感觉加以比较，或把现有的感觉和原有的感觉加以比较，原有的感觉已在记忆中构成了意象。比较和判断是用来判断事物的理性的作用，知觉一般是在无意识中或半意识中进行工作，不能进入意识域，也不能分析知觉的成分。认为知觉的成就非常迅速，人类的习惯愈深，知觉的重复愈多，记忆中的印象愈深刻，认识或知觉的发生也愈迅速。因为灵魂中原有的印象，可以帮助迅速产生新感觉。感觉需要时间，感

觉沿神经传至中枢，也必需时间，如知觉颜色，需要相当时间，转动着的色轮可对此加以证明。因此，比较和判断，是知觉内两大心理要素，而感觉却是身体的作用，感官的任务只有感受而已。每一种感觉实际上都是一种痛苦，但这种痛苦在平常时不到使人感觉的程度。感官受到强烈刺激时，就会感觉痛苦，如强光射在眼上，就顿生不快之感。能够引起快感的，只有完全的知觉，即认识中能使感觉中的资料达到意象的境地者。提出亚里士多德的最大功绩，就是善于联合各种感性知识，而加以统一，以构成理性知识。其著作传说有200种之多，主要有：《光学理论》（又名《光学书》）、《夕照论》、《物影论》、《火镜论》、《测量原理》、《波菲利逻辑学引论注释》、《亚里士多德伦理学注释》、《亚里士多德灵魂论注释》、《论人与世界》、《论幸福和痛苦》、《论理智的本质》等。

十九、白鲁尼

白鲁尼（Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni，公元973～1048年）是阿拉伯哲学家、科学家、学者。原籍波斯，生于花拉子模。他学识渊博，涉及物理学、天文学、医学、地理学、地质学、矿物学、生物学、宗教学和哲学诸方面，精通土耳其语、波斯语、梵语、希伯来语、叙利亚语、阿拉伯语。与阿拉伯大哲学家伊本·西拿书信往来甚密。公元1017年以后以学者资格旅居印度达40年。专攻印度语言文字和学术文化。后定居阿富汗加兹尼。在宗教信仰上，属于伊斯兰教什叶派。在哲学方面，他提出神是存在物的始因，但又认为自然界中所发生的过程，是自然的物质力量的结果。他声称物质披着具体性的外衣，表现为这一个或那一个实物，存在总是处于不断变化和发展之中，这正是自然界力量的表现。他最后论证了物质就是造物主。他提出动物（包括人和人的心理状态）是自然界长期发

展的产物，人的思想要受社会环境的制约，印度不能产生出苏格拉底那样的哲学家。他指出人可以通过感官活动和逻辑活动，而认识自然界，确实的知识是把感官知觉加以逻辑的组织而成的，要求划清科学真理和宗教教条的界限，提出生活的要求使人类需要一种实用的哲学。他认为哲学是一种文化的现象。他对自然现象进行了周密的观察，提出了宇宙以太阳为中心的假设，批驳了地球不动说，讨论了地球以地轴为中心自转的理论，并对地球的经纬度作出精密的测量。他还提出地球的各层是逐渐形成的，提出关于自然选择的作用、关于有机体的进化发展的猜测。其思想对中亚和东方中世纪的哲学和自然科学的发展产生过很大影响，其著作使阿拉伯人对印度的科学文化有了清楚的了解。他的著作颇多，主要有《古代遗迹》、《麦斯欧迪天文学和星占学原理》、《印度调查》、《矿物学》、《星占学人门解答》等。

二十、艾卜·阿拉·麦阿里

艾卜·阿拉·麦阿里（Abu al-Alā' al-Ma'arri，公元973～1058年）是阿拉伯诗人、哲学家，被誉为诗中圣哲，哲中诗圣。生于阿勒颇一个名门望族之家，3岁患天花，双目先后失明。从父亲学习语言基础知识，后到过的黎波里和巴格达，并游历过叙利亚各地。晚年回到故乡，闭门不出，禁绝肉食，过着极清苦的生活，大部分时间用来著述，思考和探索人生和来世的种种问题。他是苦行主义、悲观主义的诗人、哲学家。他认为物质是永恒的，灵魂如火，人死之后灵魂即灭。在时空观上，他承认时间和空间是无始而永恒的。作诗说："我们象父辈一样消逝，时间却长久流行不息，昼夜往复循环而不止，日月星辰降落又升起。"他肯定安拉的存在，但又提出对安拉的真象一无所知，对众所共认的安拉的属性有怀疑。他的宇宙无限观，导致对安拉作用的限制，其时空观又使安拉的属性不能超越时空的范畴。在宗

教观方面，他反对信仰、仪礼等宗教形式，反对教派斗争，主张善行和宽容。他推崇理智的作用，认为只有理智才能指引人们走向认识的坦途，理智就是人们所说的先知。在人生观上，他认为人生下来就是罪恶，消灭罪恶的方法是禁绝生殖繁衍。他还相信轮回转生说。他的哲学观点既受希腊哲学亚里士多德和伊壁鸠鲁等人的影响，又有其独特的见解，对伊本·鲁西德的双重真理说产生过重大影响。著作颇丰，相传有70多部，但大部分已失传，传世的有诗集《燧火》、《鲁祖米亚特》（又译《作茧集》）、《无须履行的义务》、《不需要的必需品》等，散文《章节与目的》、《宽恕书》、《麦阿里书信集》等。

二十一、安萨里

安萨里（Abu Hāmid Muhammad al-Ghazāli，公元1059～1111年）是阿拉伯伊斯兰教神秘主义哲学家、穆台凯里姆、教法学家、苏非主义宗教改革家。对伊斯兰教世界的整个精神生活都有重大影响，被誉为“伊斯兰教权威”和“圣教文采”。生于呼罗珊的图斯村（在今伊朗东北部），卒于故乡。在内萨布尔受教于著名穆台凯里姆和教法学家哈拉马因教长，习教法学和凯拉姆学（辩证学）。公元1085年成为内萨布尔塞尔柱王朝首相尼查姆·穆尔克的门客，1091年被派往巴格达，任伊斯兰教最高学府尼查姆学院教授。34岁开始学习研究哲学。后前往圣城麦加朝觐，并到过耶路撒冷，旋住大马士革居住2年。1097年才从大马士革回到故乡图斯，隐居8年后在内萨布尔一所学院任教，一年后又回到故乡图斯，潜心著述至去世。维护正统的伊斯兰教，反对理性主义哲学家的无神论思想，反对法拉比、伊本·西拿和什叶派中的巴颓尼叶派（内学派）。晚年成为苏非派神秘主义哲学的最大代表，将各种传统的、“唯理论”的和神秘主义因素加以综合，正式把神秘主义引入伊斯兰教。在哲学方面，先是提倡

怀疑，主张没有怀疑便没有思考，不思考便方向不明，方向不明就会变成瞎子，茫茫然而误入迷途。后又通过研究哲学，企图为理智所引起的种种怀疑寻找解决办法，终于提倡以推理为基础的确信无疑，强调要通过验证和必然性来进行判断。但又反对哲学家运用合乎逻辑的、理性的和严格的方法，认为仅靠理性无法获得宗教的最高真理，强调要用另一官能，才能直接深入到那神秘存在的核心部分，人类只有通过神秘主义的灵性感受，才能认识最高的存在即真主。分哲学家为三派：无神论者、自然主义者和形而上学者。无神论者否认造物主，认为宇宙是自然而然的，各种动物都是无始的。自然主义者颇努力研究自然界，目睹造化之妙，不得不承认造物主的存在，但认为人的思维能力以身体为依归，身体毁灭，思维力也不复存在，而且主张灵魂在肉体死后不能复活，否认后世和善恶因果报应，所以最终也是无神论。形而上学派是传播亚里士多德之学的，代表是法拉比和伊本·西拿。在伦理观方面，认为人的品德是后天养成的，美德主要是理智、勇敢、纯洁和公正，万事适中为止，过与不及都不是美德。社会环境对人品德的形成有重要影响，因此要提倡道德教化。灵魂感觉到与安拉联合的时候，可达最大的幸福。万物一体是以爱为联系的。其思想对伊斯兰世界和欧洲都有重大影响，对伊斯兰教延续至今所起作用巨大。著作主要有《宗教学科的复兴》、《哲学家的宗旨》、《哲学家的矛盾》、《迷途者的拯救》、《光的位置》、《心灵的发现》、《古兰经的精神实质》、《幸福之道》、《论巴颓尼叶派的堕落》等。

二十二、伊本·巴哲

伊本·巴哲（Abu Bakr Muhammad ibn Bajja，公元？～1138年）是中世纪阿拉伯安达卢西亚（今属西班牙）哲学家。11世纪末生于西班牙南部萨拉戈萨，曾在当地任艾卜·伯克

尔大臣职务达20年。公元1118年从沦陷的萨拉戈萨迁居塞维利亚，并在该地从事著述。后又到过格拉纳达，担任过官职。曾南渡地中海，到达北非马格里布地区，在一些小阿拉伯王国宫廷中任职。由于遭到一些人的嫉视，在非斯被一个医生毒死。在哲学方面，推崇科学和理性，认为科学和哲学是通向了解自然界的唯一道路。重视认识和哲学思维的价值，以为舍此便不能认识自然界，不能认识自身，不能与原动的精神相接。承认外部世界的存在，但提出实体因外在的作用而运动，是精神帮助实体运动。人类的第一原动力是思想，人生和知识的目的即亲近安拉，而与原动的精神相接。提出只有人类才有灵魂，灵魂介于实体和精神之间，能自己运动，而且能推动身体和精神两种机器运动。灵魂中能思维的部分就是理性。提出人的认识共分为三个阶段：认识原质形象的阶段，认识精神形象的阶段，认识思想形象的阶段。指出认识原质形象是通过人的感官来完成的，是由感官去接触被感受的有质朴形象的事物。认识精神形象是通过共感和想象。认识思想形象则是通过理性。主张取得理性有三种途径：普通人的途径，观察者的途径，幸福者的途径。普通人即自然人，是通过事物的具体形象获得一些理性，因此其认识范围仅局限在这些具体形象之中。观察者首先看到的是理性事物，而后只是为理性事物找根据才去观察具体的感性事物。幸福者则能直接看到事物的原质。在社会政治观点方面，提出研究哲学的目的是为了政治，为了最终实现美德城邦。在美德城邦中，居民都非常知足，对自己的行动都有节制，因此不需要法官。同时也不吃过量或有害的食品，因此不会生病，也就不需要医生。居民之间相亲相爱、赤诚相待，没有分歧，没有争执，更没有人做越轨的事情。政府的责任，只在于保证每个人尽可能达到最大程度的自我完美，保证人人都有正确的观点，不做违法和不合情理的事情。主张一个人通向幸福的途径，是通过发挥个人的自由意志的能力，作出经过深

思熟虑的人的行为。认为人生的目的共分三种，肉体的目的、部分的精神目的、整体的精神目的。肉体的目的是人的动物本性的要求，不超出动物的范围。部分的精神目的，使人获得理智和美德。整体的精神目的，可以使人达到绝对的自我完美，因此是人类最终追求的目标。其思想前承法拉比，后启伊本·图斐利和伊本·鲁西德，是西班牙地区阿拉伯哲学的先驱。主要著作有《索居指南》、《论联系》、《告别论》、《论灵魂》等。

二十三、伊本·图斐利

伊本·图斐利（Abu Bakr Muhammad ibn Abdu al-Malik ibn Tofail，公元1100～1185年）是阿拉伯安达卢西亚哲学家、医学家、文学家。生于西班牙安达卢西亚格拉纳达附近的卡迪西村，卒于摩洛哥穆瓦希德王朝首都马拉克什。曾出任格拉纳达市长书记官，后在北非马格里布地区担任摩洛哥穆瓦希德王朝统治者艾卜·叶尔孤卜·优素福的大臣和御医。和伊本·鲁西德交往颇多，将其引见给叶尔孤卜。生活平淡，爱书甚于爱人，爱冥想的快乐又甚于著书立说。关心个人与社会的关系，注重个人，企图把希腊的科学和东方的智慧融会贯通，而创造一种关于世界的新学说。不常写作，故传世著作不多，有几首诗辞流传到现在，另有一部哲理小说《哈义·本·叶格赞的故事》，取名于伊本·西拿的同一著作，但比后者更为有名，流传也更广。故事叙说一个非婚生婴儿被封入木箱，投入大海。婴儿随木箱漂流到一个遥远的荒岛，被一只母羚羊哺乳养大。他象鲁滨孙那样找到物质上的需要，又借观察和思维而认识自然，认识诸天，认识安拉，并认识自身。他后来发现另一个岛上有一个民族，完全在黑暗中摸索，便去那里用真理去启发他们，但结果却发现那里的人类社会只会追求世俗的利益，由自己的经验而深知那里的大众不能认识抽象的真理，不能认识并深知至圣穆罕默德的行为是

贤明的，最后乃失去信心，仍回孤岛，以便为诚笃的精神敬事真主，直至寿终。故事的宗旨在于说明人类怎样能够不借助外来的扶助，而达到认识上界，认识安拉，认识灵魂之不灭。说明能创作的理性，由暗中摸索的状态，逐渐发育，至于思维的极点。借助于哈义之口，说明宗教应该限于大众，因为大众不能作更进一步的探讨，只有少数人才能够了解超宗教表征的道理，而能达到无限制地实证安拉本体的人是非常少的。提倡人类绝对的完全在于退避一切可感之物，而于最安静、最孤独的环境内，沉浸于世界的精神之中。但要达此境，实非易事，所以从事于物质的事物和各种学艺，可以作精神完全的初步活动。哈义的宗旨是在万物中独求一主，与绝对存在者安拉接近。反对世界万物为人类而存在之说，认为一切动物、植物，都是为自身、为安拉而存在的，因此不应任性地支配它们，应以身体的需要为限，不要超过绝对必需的程度。还要求效法上界，努力裨益于周围的一切事物，度一种纯洁高尚、一尘不染的生活，使自己的动作完全和谐，如同各天体的运行那样。该书宣扬了苏非派的神秘主义，先后被译成希伯来语、拉丁语、英语、法语、德语和荷兰语，影响很大。其著作另有《论灵魂》。

二十四、伊本·鲁西德

伊本·鲁西德（Abu al—Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Roshd，公元1126～1198年）是阿拉伯安达卢西亚哲学家、自然科学家、医学家、法学家。拉丁名阿威罗伊。生于西班牙科尔多瓦，卒于摩洛哥的马拉克什。其祖父和父亲都曾担任过科尔多瓦的大法官，科尔多瓦在11和12两个世纪里，一直是阿拉伯西班牙的思想中心，因此从小受到浓厚的文化熏染和良好的家教。本人从小就刻苦学习，27岁时到达北非马拉克什，与著名哲学家伊本·图斐利相识并多次交往，被引见给

穆瓦希德王朝统治者艾卜·叶尔孤卜·优素福，并得以在宫廷供职。公元1169年被任命为塞维利亚法官，1171年改任科尔多瓦法官，1182年被任命为首席御医，接替了伊本·图斐利的职务，并兼任大法官之职。1195年被叶尔孤卜之子曼苏尔放逐，不久又被召回，重新任职。具有敏锐而深刻的洞察力，将阿拉伯传统哲学和希腊哲学尤其是亚里士多德哲学加以融合，形成自己的思想体系，阐述了许多重要的道理。提出亚里士多德是最完全的人物，是最伟大的思想家，已经达到纯粹的真理，即使天文学和物理学中不断发现新知识，也不能改变这种观念。安拉是以亚里士多德这一超人，表示人类能与世界精神接近到什么程度。在哲学本体论方面，认为世界是无始的、永恒的，世界是物质的，不存在"无中生有"，也不存在"先有而后无"，现实世界中所发生的一切都是由于从潜能到现实和由现实返回到潜能，在这一变化之中，由任何物质所发出的，只有类似的东西。在存在着的世界中，现存的和毁灭的，都是由物质和形式组成的，而物质和形式是不可分离的，是永恒的，既不可创造，也不可消灭，其可分性仅存于人类的思想中，在现实中却并不存在。世界上既无绝对的产生，又无绝对的毁灭，有的仅仅是在永恒因素即物质和形式重新组合的基础上的改变。他承认物质世界自无始以来是运动变化的，世界的存在有必然性，不可以不存在，也不可以以别的形式存在。但世界又是无始的单一，其运动变化的发动者是安拉。作为第一发动者的安拉，既是思维，又是所思，安拉的本体超乎各个体和各全称，安拉是无始，是第一形式，其知觉创造世界而包罗之，因此是万物的最后目的，是世界的秩序，是一切相反事物的总汇，是具有最高存在形式的一切。提出可能性与现实性是相辅相成的，如果没有可能性，也就没有现实性，反之亦然。就永恒性来说，可能的东西和现实的东西之间是没有区别的。肯定灵魂和肉体之间的关系，就是形式和物质之间的关系，灵魂离不开肉

体，肉体决定灵魂，肉体毁灭，灵魂也毁灭，否定个体灵魂不灭之说。认为认识有两种，一种是对个体的认识，一种是对整体的认识。对个体或部分的认识，是在物质意义上的认识，如感性认识或想象认识都属此类。对全体的认识，是在非物质意义上的认识。对于全体的认识能力，叫做理性能力。理性有两种，一种是物质理性，一种是被动理性。物质理性不仅是人类灵魂中的倾向或才能，不等于介乎感觉与精神之间的表象，而是超乎灵魂、超乎个体的。物质的理性是永恒不灭的，是永恒的实体。被动的理性是人类对于理性的知识之倾向或能力，因个人的存在而存在，因个人的消灭而消灭。人类的灵魂就是这两种理性的幽会之所。提倡人类的真正幸福就是通过理性达到认识的最高阶段，而要做到这一点，不是靠摈弃欲念，或是沉醉于神秘的入神状态，而是要靠现实的科学和哲学的知识。提出了“双重真理”说，认为哲学是宗教的朋友，教律和哲学完全一致。宗教和哲学之间是各有宗旨的，如同实践和理论的关系一样。因此哲学和宗教带来的都是真理，两者相辅相成并行不悖，但又认为宗教和哲学各有其侧重点，信仰和理性是在不同的层面活动的。对于在习惯影响下而形成自己观点的众生来说，有一个绝对信仰的权威就足够了，而哲学则是沿着少数人能够理解的纯粹思辨的道路前进的，要求的是探求未知的真理。主张对于一心去探求真理的人来说，完全可以撇开信仰的象征形式和简单的训导来探讨真理。哲学最终是真理的最高形式，也是最高的宗教。哲学家的宗教就是要认识宇宙之中的森罗万象。在社会伦理方面，他反对离群而索居，认为隐居的生活绝不能产生工艺和学术，离群索居的人不得享用更多的福利。每一个人都应该为群体谋幸福，女子也应该象男子那样为国家和社会服务，反对男子把女子视为盆景或家畜，关在家里只图眼前的、受人非难的享受，而不让女子去参加物质的和理性的生产。也反对一般法学家所主张的善之所以为善，是由于

安拉命人行之，恶之所以为恶，是由于安拉禁人作之的观点，认为行为本具善性或恶性，或因理智的判断而具有善性或恶性。经过理智的辨别而后发出的行为，才是道德的行为。而判断是否道德行为，不应以个人的理智为最后之决定者，而应以社会国家的福利为标准。其著作大约在公元1250年用拉丁文出版，有完整的全集本。之后其思想在西欧广泛传播，由此而形成阿威罗伊主义，统治西欧思想界达数百年。主要哲学著作有《驳〈哲学家的矛盾〉》、《关于宗教和哲学之间的一致性》、《宗教教条论证方法的考察》、《亚里士多德形而上学概论》、《论存在》、《论时间》、《哲学问题》、《第一物质的存在》、《灵魂问答》、《天体和宇宙》、《论理智》、《论永恒存在和暂时存在》、《论可能的理性》、《论逻辑问题》、《逻辑导言》。

二十五、迈蒙尼德

迈蒙尼德（Ibn Maimun or Maimonides，公元1135～1204年）是阿拉伯人统治西班牙时期犹太教神学家、哲学家、医生，又称摩西·本·迈门、拉姆巴姆。生于西班牙科尔多瓦，卒于埃及开罗近郊的弗斯塔特（旧开罗）。穆瓦希德王朝占领科尔多瓦之后，约于公元1159年举家迁往北非，居住于摩洛哥菲斯城。后又游历过巴勒斯坦，1165年定居于埃及，先是短期居住于亚历山大城，后久居开罗近郊弗斯塔特。先开业为医，后建立犹太人组织并任“大拉比”（意为老师）。不久又任埃及阿尤布王朝军事首领萨拉丁苏丹的御医，1177年任当地犹太人社会的治理官，1185年开始用阿拉伯文著述《迷途指津》，历时15年完成。受法拉比、伊本·西拿的影响，企图把亚里士多德的学说和《旧约》调和起来，将阿拉伯人的科学、希腊人的哲学和犹太人的神学结合为一个统一的整体。认为哲学是说明理想社会和回答诸如我来自何方、走向何方，世界秩序的意义何在，对世界的创造有

哪些了解等问题的准备条件。提倡尊重知识，认为无知是万恶之源，人类一旦掌握了知识就不会给自己或他人造成任何伤害。提出知识分子、科学家和学者虽然不是先知，但他们影响着整个世界未来的发展。主张耶和华创世说和物质永恒说都不能为理性所证明，但也不能为理性所推翻，因此二说可以并行不悖。宣称应当相信那些和理性没有矛盾的东西，必须对教律的字句作出具有创造精神的解释。认为有理性是人类所共有的天赐形象，理性认识在人类的整个认识活动中有决定性的意义。主张智力上的完美是人类实现真正完美的最高境界，达到了这种完美也就是实现了最终目标。但又提出人类最完美的知识，是掌握与其能力相当的有关上帝的知识。承认信仰的范围是超越自然的，但又主张应该用理性作指导去研究自然。认为上帝不仅创造了"形式"，而且还从无中创造了"内容"，世界也是从无中被创造出来的。上帝超越了一切言语所能表达的完善，因此上帝的本质是不可知的。人生来就是社会的人，人类受本性的驱使，会根据需要结成群体。人的气质千差万别，为求社会的幸福必须有一位领袖人物去调节人类的行为。真正的政治、文化和精神的领袖必须不谋私利，也不代表宗派或集团的利益，而是为全社会的共同利益而工作。政治机构是社会进行自我管理的工具，也为个人的发展提供机会。社会的伦理道德也必须有利于人们的发展，使每个人都能发挥出自己的才能，尤其是智力方面的才能。只有这时，个人才有可能达到人类的主要目标，即实现对真理的认识。其思想对沟通东西方之间的交流有重大作用，被誉为中世纪思想的沟通者之一。著作除《迷途指津》之外，另外有《犹太律法辅导》、《密西拿评注》、《毒药和解毒药》。

二十六、伊本·阿拉比

伊本·阿拉比（Abu Bakr Muhammad ibn Ali Mahyi

al－D in ibn A rabi，公元1165～1240年）是阿拉伯伊斯兰神秘主义苏非派哲学家。生于西班牙木尔西亚的台木兹，卒于叙利亚大马士革。在西部阿拉伯世界的伊斯兰文化中心塞维利亚长期居住，达30年之久，在这里接受教育，学习传统的伊斯兰各学科。也在科尔多瓦学习过，后来曾多次旅行，旅途中结识了安达卢西亚地区最大的哲学家伊本·鲁西德。公元1021年取道摩洛哥去东部阿拉伯，曾多次去麦加朝觐天房，游历过两河流域、小亚西亚和叙利亚等地，还在巴格达和阿勒颇等地短期居住，最终于1223年定居于大马士革，直到去世。在伊斯兰教律学方面，属于伊本·哈兹木的直解学派。在哲学理论方面，将伊斯兰教中本来不系统的神秘主义教义加以系统化，并纳入自己的理论体系，使伊斯兰教中的神秘主义思想成为一种较成熟的哲学。对新柏拉图派和泛神论派的学说，曾深加研究，并吸收到伊斯兰教中来，使伊斯兰教神秘主义派别苏非派带上思辨哲学的色彩。提倡存在单一论，主张安拉是绝对的实有或纯粹的本质，是世间一切事物存在的根源，有与存在在安拉这里是统一而不可分割的。安拉或处于隐，或处于显，由隐而显要经历本质、属性、行为、观念世界（即原型）和感觉世界（即现实物质世界）五个阶段。物质世界是安拉自显或外化的结果，因此，世界是相对的存在。安拉的德性和美名、以及观念世界的显现，决定了世界万物的存在并按照各自存在的法则而运动。物质世界本来潜在于安拉的思想之中，以安拉的观念为原型，原型乃是安拉与万物之间的中介。安拉与世界互为表里，本质与属性之间，是没有区别的。从认识上说，安拉作为认识主体，造化出了世界或是安拉自我外化了世界，成为认识客体。认识不是别的，就是安拉认识自身，在安拉这里，知识、知者和被认识者三者是统一而不可分的。人作为安拉的造化物，由于降生之后受到物欲的诱惑，不能再认识到返回安拉的途径，所以在每一时代都要派遣一位先知来指导世人。穆罕默德

是封印先知，是安拉的最初显现和外化，也是“实在”和真理，是世界的创造原则，或第一理性。所以穆罕默德是完人。穆罕默德与耶稣一样，又是“言语”或逻各斯。他还主张内心的光明是神秘主义者的向导，为后来的照明学派在理论上奠定了基础。一生写有大量神秘主义、宗教学、哲学、传记和诗歌方面的著作，其中影响最大的是《智慧的珠宝》和写作了30年之久的《麦加的启示》，前者有35种注释本。另有手稿《夜行到上界》，被认为是但丁《神曲》的先驱之作。

二十七、伊本·赫勒敦

伊本·赫勒敦（Ibn Khldun，公元1332～1406年）是阿拉伯历史哲学家、历史学家、社会学家。全名阿卜杜勒·拉赫曼·伊本·赫勒敦。生于突尼斯，卒于埃及开罗。其先祖是阿拉伯人统治下西班牙的阿拉伯显宦，源自也门古老的阿拉伯部族肯德族，8世纪时迁至西班牙，后又由于宗教原因迁至北非。少年时曾熟读《古兰经》，能用7种读法。从父学阿拉伯文、教法学、文学，接受过伊斯兰教法的良好训练，并通晓阿拉伯文学杰作，能写流畅的诗篇。后入突尼斯宰橄大清真寺进一步学习阿拉伯文学和伊斯兰哲学，先后精通了数学、逻辑学、历史学等学科的知识。17岁时双亲在瘟疫中去世，18岁时开始出任官职。先在非斯担任官职，后来失宠，又于公元1362年到格拉那达国王穆罕默德五世宫廷任职，两年之后，遭人猜忌，退归马格里布，曾多次担任宰相职务，还在开罗担任过法官。曾退隐于阿尔及利亚弗伦达镇萨拉麦城堡，潜心于著述，编写历史著作。4年之后获准重返突尼斯，从事学术研究。公元1382年到开罗，任教于爱资哈尔清真大寺。其传世之作是《阿拉伯人、波斯人、柏柏尔人历史的殷鉴和原委》，写作了15年之久，分为3部7卷。在历史哲学方面，贡献最大的是该书的前言部分，称之为《历史绪论》，对历

史科学在理论上进行了详细的阐述，涉及到的内容有历史科学的作用，历史观点的系统调查，历史学家错误的根源，人类文明的历史发展等等。揭示历史科学的全部真实涵义，是：历史事件不仅仅是政治事件，而且是政治、地理、经济、社会和心理等各种因素相互作用的结果。使历史的概念近似于文明的概念，主张历史应该是各民族和人民的历史，而不应该是国王、艾米尔或者名士阶层的历史。试图概述最早的历史观，使历史将不再是事件和年代的汇编，而是成为透过事件而力求得出规律的人文科学。主张应该研究人类生活着的现实世界，认为人类对现实世界的了解和关系，远远超过对于神界和理念的了解和关系。因为人类可以根据自己的观察和感觉，认识到许多具体的事物，对这些事物不仅可以证实，而且可以分析出它们的前因和后果。肯定哲学是关于万有（即存在）的科学，但在万有之中最为重视人类社会或历史存在。对社会现象进行了系统观察和研究，试图把一切外部现象概括成普遍规律，在人类文献中最早达到了对于历史的哲学概括。提出智者和愚人评价历史是一致的，因为从外表来看，历史无非是一些故事，告诉人们环境如何变革着人类的一切事物，但深入内部来看，历史则包含着对万物根源及其起因的准确观念，由于此原故，历史基于哲学，深深扎根于哲学，值得称为哲学的一个分支。认为社会现象和历史现象尽管复杂，但总有原因可寻。主张人类社会服从于自然规律，尽管有些事件的发生是偶然的，但其原因却是必然的。国家生活和国家设施，都要服从于国家的发展，而国家的发展又是受自然因素制约的。通过对游牧人和定居人生活习性的观察，得出结论说游牧生活先于定居生活，后者脱胎于前者。肯定每一个部落都在苦难、匮乏、战争中壮大，由奢侈和贪图享乐而灭亡。指出每一个部落都要经历三个发展阶段，即游牧生活、征服生活和定居生活。历史的发展过程是不以人的意志为转移的，人只有遵循自然规律才行。肯定变幻莫

测的人类社会有着某些固有的特征，所有的历史记述都不得不受这些特征的约制。认为历史学家如果仅仅依赖传说，而对左右事物发展的规律、对统治艺术的基本法则、对文明的本质、对人类社会的特征，不作透彻深人的理解，那就很难保证不从真理的大道上走向歧路。因此，一切传说性的故事都必须毫无例外地遵循普遍规律，受制于基本法则。对影响人类历史进程的各种因素都进行了研究，探讨了影响历史进程的物理因素，如气候、地理条件等，也探讨了影响国家兴衰、民族存亡的道德与精神方面的因素。肯定影响人类社会的文明有社会外部和内部两种因素。外部因素有三种：气候、地理环境和宗教。气候不同，如冷和热对人的身体和道德都会有极大影响。地理环境对人类同样也有极大影响。宗教对任何人群不一定都是必要的，但对人类的道德的影响却是应该肯定的。而外部的因素，主要是历史的进程取决于两股力量的消长和均衡。一股力量是游牧生活，一股是定居生活。提出历史研究应该遵循的几条规律：因果律，要注意历史事件之间的因果联系；相似律，通过比较过去和现在，会发现过去与未来有如两滴水那样相似；可能律，要用习惯鉴定历史传说的可能性；变化律，注意遗传和变异，各民族的历史，随时变更，不可一概而论。在哲学认识论方面，宣称对世界的认识基于人们的感觉经验。逻辑学本身不是目的，其推论往往与基于经验的个体的性质不相吻合，因为个体只有通过观察才能加以认识。反对提高逻辑学的地位，只应用逻辑学的规律就能达到真理的主张是纯粹的幻想。逻辑学只是帮助人们达到正确认识的辅助工具。还提出灵魂本无知识，但对于感官所接触的东西，可以加以思考。依据理性的证据，对炼金术和星占学持否定态度，但又反对唯理论的倾向。其《历史绪论》还涉及到社会学基本理论、政治社会学、都市社会学、经济社会学和知识社会学等诸多领域，故有阿拉伯世界的孟德斯鸠之称。

后　记

海湾战争闪电般地开始，又闪电般地结束。但海湾战争在全世界人民心中的影响，却永远不会象激光弹的光芒那样瞬间消失。战争之后，人们开始冷静地思索：萨达姆到底是撒拉丁式的英雄人物，还是希特勒式的罪人？阿拉伯人是一个什么样的民族，有什么样的民族精神，有什么样的思维方式？伊拉克人和科威特人之间的矛盾和冲突与伊斯兰教文化、阿拉伯的历史传统有何联系？

笔者于1984年7月～1985年8月在科威特国工作了一年多，曾多层面地接触过各种各样的阿拉伯人，并阅读了一些阿拉伯哲学史的著作。回国后，当时任山东大学哲学系总支书记的李武林教授动员我搞一点阿拉伯哲学史研究。我研究生时的导师周立升教授也这样鼓励我。我自己的中文水平和阿拉伯语水平都很低，深知从事阿拉伯哲学史研究的难度是很大的。但老师们的鼓励给了我勇气，于是我试着将黎巴嫩哲学史家杰米耶·索里巴的《阿拉伯哲学史》绪论部分，由阿拉伯文翻译成中文，竟在1986年第6期的《哲学译丛》上发表。这给了我一定的信心和勇气。后来，我又在其他报刊上发表了一些文章，较重要的有《中国与阿拉伯传统文化比较》（北京大学《东方世界》1987年第3期）、《阿拉伯哲学家法拉比》（《新疆大学学报》1987年第3期）、《伊本·鲁西德的理性主义哲学》（《阿拉伯世界》1988年第1期）、《阿拉伯哲学史研究概论》（《文史哲》1988年第2期）、《阿拉伯哲学》、《伊本·西拿的哲学思想》（商务印书馆《东方文化集刊》第1辑）等，近20篇。其中，有些还在人民大学复印资料上全

文复印，在《中国哲学年鉴》上作过介绍。这对我是一种很大的鼓励。我又以这些论文为基础，编写了阿拉伯哲学的讲稿，从1986年起在山东大学哲学系本科生的东方哲学专题中讲述，且不断吸收同学们的意见。1988年10月，我又有幸经山东大学推荐国家教委委派到世界著名的高等学府开罗大学文学院哲学系进修，得到哲学系主任侯斯尼·哈乃斐（Husni Hanafi）教授、前主任穆罕默德·阿亚夫·伊拉克（Muhammad 'Atif al—Iraqi）教授等，一些埃及学术界同仁的支持和帮助，尤使我不能忘怀的是伊拉克博士对我的慷慨无私的帮助，题赠了我7部他近年所撰写的阿拉伯哲学研究著作，并详细介绍了他正在撰写的3卷本《阿拉伯哲学史》的梗概。1989年8月回国后，我在教课之余，将多年积累起来的资料，用马克思主义革命性和科学性相统一的原则，进行梳理、分析和鉴别，撰写成这部《阿拉伯哲学史》。我尽了自己的一点微薄之力，从历史上探讨了阿拉伯人的精神生活，尽量揭示出阿拉伯人哲学思维演变的历史轨迹。如果这部著作能对认识阿拉伯人的思维方式有所帮助，能对丰富和发展东方思想宝库有所贡献，那么我将感到欣慰。

在本书付梓之际，我要特别感谢北京大学东方语言文学系教授刘麟瑞先生、仲跻昆先生，北京语言学院教授李振中先生、山东大学哲学系教授周立升先生、谭鑫田先生、王守华先生、山东大学出版社李武林先生，是他们经常地给予我无私的支持和帮助。我还要感谢山东大学出版基金委员会对本书的资助。

这部书毕竟是国内同类著作中的第一部，可参考的中文资料非常少，书中的缺点和错误在所难免，恳请学界同仁批评指正，我将感激不尽。

蔡德贵

1992年1月10日于济南

东八里洼神凝斋寓所